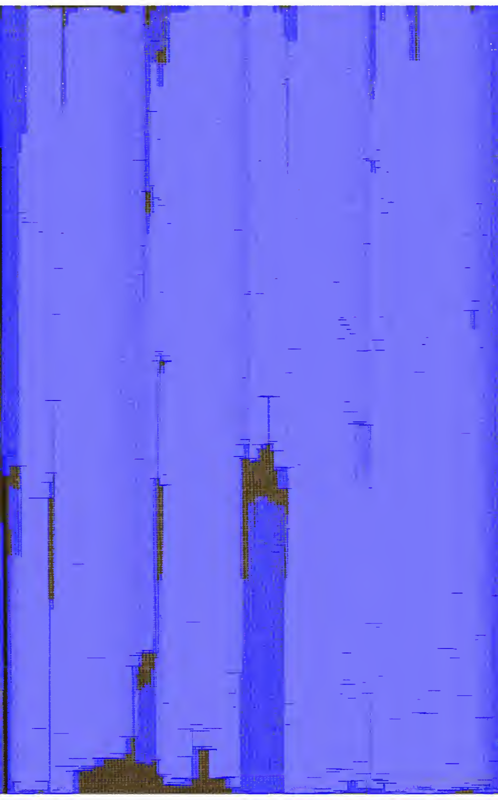






ELEMENTI
DI FILOSOFIA

DI

ALESSANDRO PESTALOZZA

PRETE MILANESE.

SECONDA EDIZIONE.

VOLUME III.



MILANO
COI TIPI DELLA DITTA BONIARDI-POGLIANI
DI ERMENEGILDO BESOZZI
Contr. di S. Gio. alla Conca, N. 4140.

1850.



ONTOLOGIA.

INTRODUZIONE

I.

DEFINIZIONE DI QUESTA SCIENZA, E SUOI RAPPORTI COLLE ALTRE PARTI DELLA FILOSOFIA.

1. L'*Ontologia*, giusta il significato della parola, è la *dottrina dell'Ente*. Tutto ciò pertanto che la mente umana concepisce come *ente*, in quanto lo concepisce come tale, cioè come contenuto nell'essenza dell'ente, è oggetto proprio di questa scienza.

2. Anche le altre parti della filosofia hanno l'ente per loro oggetto; giacchè qual cosa è conoscibile fuori dell'ente? o qual'è la cosa a cui non convenga in qualche modo il nome e il concetto dell'ente? Non è questo l'unico e perpetuo obietto dell'intendimento umano, anzi di tutte le intelligenze?

Bisogna dunque dire, che l'Ontologia tratta dell'ente sotto un punto di vista tutto suo proprio; altrimenti essa non differirebbe in niente dalle altre scienze o parti della filosofia. E così è appunto; perciocchè, mentre le altre scienze prendono a considerar l'ente in una sfera limitata e tutta speciale, come l'Ideologia che studia l'ente sotto la sola forma ideale e lo riguarda qual mezzo universale del conoscere, l'Antropologia che non tratta se non dell'ente-uomo, la Cosmologia che discorre dell'ente-mondo, e così via; l'Ontologia per contrario tratta dell'ente sotto tutte le sue forme, discorre del suo ordine intrinseco e di tutte le sue condizioni e relazioni, senza limitazione alcuna; in breve essa tratta dell'ente sotto un aspetto il più universale, nel suo complesso e nel suo compimento.

3. Perciò l'Ontologia è propriamente la *scienza dell'ente in universale;* non già dell'ente universale e communissimo, chè questo è l'oggetto dell'Ideologia, ma di tutto ciò a cui conviene il concetto e l'essenza dell'ente: essa piglia l'ente in tutta la sua estensione, nella sua piena universalità.

4. Qui però è da farsi una distinzione. Perciocchè intorno all'ente così considerato la mente umana può speculare in due maniere; cioè o per via di astrazione, o per via di integrazione col ragionamento ideale-negativo. Se si studia l'ente, partendo dall'idea ingenita che ne abbiamo, e si cerca di sapere d'onde quell'idea ci provenga e in che modo l'ente iniziale si completi, allora si perviene all'Ente supremo e assoluto, all'essere realissimo e completissimo. E questo processo mentale non è l'oggetto dell'Ontologia; ma è l'argomento ideologico che dimostra l'esistenza di Dio, e perciò appartiene alla Teologia naturale.

La via dell'astrazione al contrario ci conduce a trovare una teoria astratta dell'essere, applicabile ad ogni ente, sia questo contingente o necessario, finito o vero infinito, relativo o assoluto. Questa teoria tende a far conoscere le condizioni le qualità e doti communi ad ogni ente, senza le quali niuna cosa può ricevere il nome e il concetto di ente. Perciocchè la mente umana, per la necessità in cui si trova di tutto concepire come ente, dà questo nome anche agli astratti, e, soggetta com'è a certe leggi subiettive del conoscere, concepisce un ente tutto le volte che sente in sè stessa una passività veniente da una forza straniera; ma essa in questi modi limitati del suo conoscere non coglie tutte le condizioni necessarie perchè una cosa si possa chiamar ente; essa non le nega, ma nè pure le afferma. E di qui nasce il bisogno dell'investigazione ontologica, scopo della quale si è di — dare la ragion sufficiente di tutto ciò che la mente pensa ed apprende come ente —.

Ora, questa dottrina così astratta non ha veramente per oggetto questo o quell'ente, o vero un ente reale più tosto che un ente ideale, ma sì bene l'ente con tutti i suoi modi, senza eccezione alcuna, e sotto un aspetto il più esteso possibile, cercando solamente a quale condizione una cosa qualunque si possa chiamar ente, cioè che cosa si richieda acciocchè le si possa attribuire l'essenza dell'ente, rimossa ogni contradizione, e salendo poi al concetto più completo dell'ente stesso, distinguendo l'as-

soluto dal relativo, legando l'uno coll'altro, osservandone l'interno organismo, e dando così di tutto ciò che la mente concepisce come ente la ragione sufficiente.

5. Ma per trovare la ragione sufficiente di tutto ciò che noi concepiamo come ente, bisogna conoscere l'intima natura dell'ente stesso, la sua essenza in tutta l'estensione; giacchè soltanto allora conosceremo la ragion sufficiente di tutto ciò che è o sia da noi si conosce. E ciò si fa riflettendo sull'idea dell'ente a noi cognito per natura e con lui confrontando ciò che conosciamo per via di percezione; giacchè per mezzo di questo confronto fra le nostre cognizioni positive e l'essenza dell'ente contenuta nell'idea innata, veniamo a scoprire ciò che manca alla cognizione volgare, onde sia completa e priva di contradizione.

Ma poichè questo risultato non si può ottenere senza salire dall'incompleto al completo, mediante il ragionamento; così è chiaro che l'Ontologia appartiene alla classe delle scienze di ragionamento, e non già a quelle di intuizione e di percezione.

6. Parimenti da ciò che fin qui abbiam detto si scorge, in quali rapporti si trovi questa scienza colle altre parti della filosofia. Pretendono alcuni che la scienza principe sia l'Ontologia; laddove noi in capo a tutta l'enciclopedia abbiamo collocata la scienza dell'Idea. Nel che tuttavia non crediamo discostarci di molto dai primi; giacchè in un certo senso si può ben sostenere che l'Ontologia sia la prima di tutte le scienze filosofiche, senza che per altro in un senso diverso possa spogliarsi l'Ideologia del suo primato. Noi infatti provammo che l'obietto del primo intuito è l'essere ideale indeterminato, e non già l'essere ideale e reale insieme. L'ideologia che tratta della natura e dell'origine delle idee è dunque la prima scienza nell'ordine logico e cronologico delle nostre cognizioni; perciocchè prima di investigare la natura di tutto l'essere o di alcun ente particolare, fa duopo stabilire qual sia la natura l'origine e il valore della cognizione in generale; prima di trattare le scienze che si appoggiano principalmente al ragionamento, è necessario stabilire qual sia il mezzo di ragionare, che è quello stesso del conoscere, e provarne la certezza e la necessità. Ora, l'Ontologia, scienza di ragionamento, dà per supposto quel mezzo e quella certezza; perciò non può anteporsi all'Ideologia e alla Logica.

Inoltre, l'Ontologia tratta dell'ente sotto tutte le sue forme;

suppone dunque già conosciuta la forma *reale*. Ma il reale non si conosce da noi, se non per via di *percezione*; e se noi non avessimo una cognizione immediata almeno dell'anima nostra, non sapremmo distinguere l'idealità dalla realtà. Dunque prima dell'Ontologia stanno le scienze dei reali a noi conoscibili positivamente, i quali sono l'anima nostra e il mondo.

7. Ma dopo di ciò dobbiamo confessare che nessuna scienza, qualunque siasi, può ricevere il suo complemento, l'ultima sua perfezione, se non si conosce la ragione sufficiente di tutti gli esseri; il che è l'oggetto proprio dell'Ontologia. Per questo rispetto è vero che l'Ontologia merita il nome di scienza principe, come quella che è più universale ad un tempo e più complessiva delle altre. Perciocchè, se l'Ideologia è la prima di tutte in ordine allo sviluppo della mente umana, scorgendoci a rintracciare il *primo noto*, l'obietto essenziale della nostra mente, l'Ontologia supplisce ciò che manca alla cognizione naturale e spontanea, dà i principii coi quali giudicare della natura perfetta di tutti gli enti che si conoscono, e fornendoci il concetto dell'ente completo e assoluto, distinguendolo dall'ente relativo e finito, si può riguardare come una grande prefazione alla Teologia naturale, in cui tutto lo scibile umano si concatena, si concentra, e in cui tutti gli esseri trovano la loro origine e la loro ultima destinazione.

II.

DEL PROBLEMA ONTOLOGICO.

8. La mente umana dimanda una ragione che le spieghi tutti i diversi modi nei quali l'ente le apparisce, e come questi si accordino col concetto dell'ente stesso: questo è il problema generale ontologico.

9. La mente infatti, creata per la verità, in primo luogo vuol conoscere, poi vuol conoscere con evidenza e completamente, cioè in modo che nelle sue cognizioni non si mescoli veruna contradizione, verun errore. Sono due cose inseparabili.

10. Affine di toccare questa meta, quella cioè di afferrare tutta intiera e senza ombra di errore la verità, la mente porta la riflessione sulle proprie cognizioni spontanee e volgari; essa osserva, se nulla manchi alle medesime per esser vere; se ciò che

ella pensa corrisponde di fatto alla nozione e all'essenza dell'ente, che le è dato come criterio supremo di verità e certezza. Così, per esempio, noi da principio percepiamo gli enti finiti e contingenti, non però come tali, ma come enti semplicemente. Viene il tempo che ci accorgiamo della loro qualità di esseri contingenti e finiti; e allora veniamo a conoscere che il loro concetto non può stare senza quello di un ente infinito e necessario, dimodochè quelli senza questo non sono nè pur possibili, nè concepibili come tali.

Ora il far questa indagine, il cercare cioè se ciò che si pensa come ente abbia tutto ciò che è necessario, acciocchè corrisponda all'essenza dell'ente stesso, equivale appunto al cercare la *ragion sufficiente* di ciò che si pensa e si conosce come ente, tanto nella sua mera possibilità, come nella sua realità o sussistenza.

11. Ma che cosa è poi la ragion sufficiente? che intendiamo significare con questa espressione?

Non si può rispondere adequatamente a questa dimanda, senza prima analizzare il modo che tiene la nostra mente nel completare le proprie cognizioni.

12. A tal fine si distingua il conoscere per via di *intuizione*, e il conoscere per via di *affermazione* o *predicazione*, come abbiam già fatto più volte.

Obietto dell'intuizione è soltanto l'*idea*, la quale presenta la semplice *essenza* di una cosa; e perciò questa specie di conoscenza è puramente ideale: all'opposto, obietto dell'affermazione è ciò che si conosce come *sussistente*; e questa è cognizione reale o sia degli enti reali.

13. Questa seconda specie di cognizione non può stare da sola, ma dipende dalla cognizione ideale; perciocchè non si può predicar nulla di un ente, se già non si conosce la sua essenza, il suo predicato.

14. Ma il tipo dell'ente abbraccia egli tutta intiera l'intelligibilità dell'ente reale? o sia, per conoscere *pienamente* una cosa reale, basta egli averne una qualche idea, quale sarebbe quella che noi acquistiamo per mezzo dell'ente ideale innato e delle sensazioni? Non basta: giacchè altra cosa è, per esempio, il sapere che l'uomo è un ente animale-razionale, e altro è sapere qual sia la causa che lo fa sussistere, donde gli venga il lume intelligibile che gli fa conoscere le cose, quale sia il suo fine e la

sua destinazione; in quali rapporti egli si trovi cogli altri enti relativi e coll'assoluto, e va discorrendo; questioni tutte che si presentano quasi spontanee alla mente osservatrice, e che non sono contenute nè spiegate dalla semplice essenza della natura umana, ma che formano l'obietto della scienza di predicazione. Perciò accade ben di sovente che nell'ente conosciuto per via di predicazione si trovino più cose che non nella semplice essenza di lui a noi presentata dalla sua idea.

15. Giunge poi un tempo, quando l'intendimento si accorge che la cognizione ideale dell'ente non adegua l'ente stesso e quanto di lui si predicò; e allora sente il bisogno di perfezionarla, per l'esigenza di sapere compiutamente. E ciò, perchè la cognizione di predicazione è subiettiva e relativa a noi, laddove la sola cognizione essenziale è obiettiva e assoluta.

La cognizione subiettiva consiste in una cotale disposizione di noi affermanti o neganti, che non illumina l'obietto affermato o negato, il quale ritiene quella luce che ha dall'idea nè più nè meno, tanto sotto l'affermazione che sotto la negazione. Perciò, se noi per via di predicazione conosciamo qualche cosa di più che non si contiene nell'essenza della cosa conosciuta nell'idea, ci accorgiamo che la nostra cognizione essenziale è imperfetta, e sentiam l'esigenza che essa sia pareggiata a quella di predicazione, sicchè l'intendimento possa trovare nell'essenza tutto ciò che predica di un ente.

Di qui il bisogno di trovare la ragion sufficiente d'ogni nostra cognizione. La nostra mente *percepisce* i diversi enti dei quali si compone l'universo sensibile. La percezione si fa per via di predicazione; e la scienza ideale che corrisponde nella nostra mente a questa scienza di predicazione, si restringe tutta all'essenza di quegli enti percepiti. Ora, nell'essenza degli enti l'uomo non trova tutto ciò che conobbe per via di predicazione; perciocchè con questa egli ha conosciuto eziandio, a cagion d'esempio, la loro *sussistenza*, la quale non è certamente compresa nella semplice essenza ideale. Quindi ha bisogno che gli venga completata quella sua cognizione ideale ed essenziale, dimodochè questa sia atta a fargli conoscere la sussistenza di quegli enti che sussistono, e la non sussistenza di quegli altri che non sussistono. Perciocchè, se l'essenza degli enti che si percepiscono è realmente distinta dalla loro sussistenza, e può stare anche senza

di questa, bisogna spiegare la ragione per la quale certi enti hanno la sussistenza, e altri non l'hanno; ragione che non può esserci somministrata dalla semplice essenza.

16. Con ciò si viene a conoscere, che gli enti dall'uomo conosciuti per via di percezione sono *contingenti*, cioè che la loro essenza è tale, che può essere concepita e intuita dalla mente, senza che gli enti che le corrispondono sussistano realmente, come io posso ora pensare un elefante, senza che sappia se *attualmente* ne sussiste qualcuno; cosicchè la mente, esaminando l'essenza degli enti, vede che questi in riguardo a quella sono indifferenti così al sussistere come al non sussistere.

Allora la mente, fatta accorta di ciò, pel bisogno che ha di una cognizione assoluta, tende a procacciarsi la cognizione di qualche altra essenza, dalla intuizione della quale possa rilevare, se quegli enti sussistano o non sussistano: e questa seconda essenza dicesi la ragion sufficiente di quegli enti.

17. Dunque la ragion sufficiente è « una data essenza, nella « quale s'intuisce ciò che contiene la cognizione acquistata per « via di predicazione ».

18. Quello poi che abbiam detto riguardo alla sussistenza degli enti, vale anche di tutto ciò che con essa conosciamo, cioè della quantità e qualità della materia, del numero degli enti, della situazion loro nello spazio e nel tempo, delle qualità accidentali e relazioni che passano fra loro, e così via. Nella semplice idea di tanti enti, che si acquista all'atto della percezione, nulla di tutto ciò si contiene; e perciò la mente lo va a cercare in qualche altra essenza, la quale sia sufficiente a illuminarla su di ciò e a sodisfare alle sue esigenze.

19. Abbiamo spiegato che cosa sia ragione sufficiente. Ma qui si può dimandare, quando sarà che una ragione si possa tenere per sufficiente da vero. Nell'Introduzione generale alla filosofia noi abbiamo distinto la *ragione ultima* o *suprema* dalle ragioni *secondarie e inferiori;* queste dipendono da quella, e ne ricevono il valore e l'evidenza. Abbiamo inoltre notato che la commune degli uomini si acquieta ad una delle ragioni inferiori, perchè non può veder oltre e spingersi inanzi colle ricerche fino alla regione della suprema evidenza; laddove la mente del filosofo non si accontenta, finchè non è salita alle ragioni ultime delle cose.

Perciò le ragioni sufficienti sono distribuite in una serie, nella quale la più elevata è ragione delle sue inferiori, e l'ultima è ragione unica di tutta la serie. Le ragioni inferiori sono sufficienti rispetto alla mente di chi non sente il bisogno di cercare più in là; e sono sufficienti per ciò che anch'esse partecipano della luce che riflettono le ragioni supreme, quantunque la mente non veda distintamente questa dipendenza; a quella guisa che un oggetto non cessa di essere illuminato dalla luce solare e perciò di essere visibile e chiaro, quantunque non si veda il sole stesso da cui emana quella luce.

Ma, se tutte le ragioni inferiori possono essere sufficienti rispetto all'esigenza delle menti individuali, la ragione ultima però è l'unica sufficiente *per sè*.

20. E questa ragione sufficiente per sè non deve essere contingente, ma necessaria; giacchè il contingente non contiene in sè stesso la ragione della propria esistenza, e perciò deve dipendere da qualche altra cosa. Ma, se dipendesse da altra cosa essa pur contingente, ancora si dovrebbe cercar la ragione di questa seconda cosa, e così all'infinito. Ma una serie infinita di ragioni è assurda e inconcepibile. Dunque ogni ragione ultima è d'uopo che sia necessaria e assoluta.

21. Si opporrà che in tal caso la ragion sufficiente di tutte le cose è la stessa essenza divina. E se ciò è, il mondo è eterno, perchè eterna e necessaria è l'essenza divina e tutto ciò che le appartiene. Che se poi la ragion sufficiente del mondo è un atto libero di Dio, questo atto deve essere contingente, cioè tale che Dio possa farlo o non farlo. Ma in questa ipotesi la ragion sufficiente delle cose contingenti non è più necessaria, contro ciò che si è stabilito.

A ciò rispondiamo, che l'atto del volere divino, quantunque libero, non è *realmente* distinto dalla divina essenza, e perciò non è contingente; ma che tuttavia da ciò non viene che il mondo deva essere eterno. Perciocchè il mondo non ha la natura di quell'atto che lo crea, ma riceve quella natura temporanea che dall'atto della divina volontà gli viene determinato. Del resto, l'atto di Dio creante non è libero di quella libertà bilaterale che esiste nell'uomo, quasichè si possa concepire un tempo, in cui Dio non aveva ancora quell'atto, e che prima di porlo abbia deliberato tra il sì e il no. La libertà di Dio è a lui coeterna, e gli

è coeterno anche l'esercizio della medesima, se possiamo usare dell'espressione. La contingenza è tutta nel termine estrinseco della creazione; il quale, essendo essenzialmente temporaneo, non può a meno che dipendere da una causa a lui estrinseca e che, non essendo causata, deve essere perciò eterna e necessaria. Dunque la ragione ultima di tutte le cose è necessaria.

22. La ragione sufficiente è ella cosa ideale o reale?

Si deve distinguere. Se cercasi la ragione sufficiente di un'idea, di un concetto, essa è ideale: e non può essere altrimenti, perchè allora non si cerca se non quella ragione che spieghi la derivazione di un'idea; e ogni idea, o è la semplicissima dell'essere, o si contiene in un'altra idea, da cui si ricava per astrazione o a cui si perviene colla sintesi riflessa.

Che poi si possa chiedere la ragione sufficiente di un'idea, ciò dipende dalla natura limitata del nostro conoscere; giacchè, se noi conoscessimo tutta intiera l'intelligibilità delle cose, conosceremmo con ciò stesso anche la divina essenza, e in essa vedremmo ogni cosa, senza bisogno di rintracciarne le ragioni.

E la ragione delle possibili limitazioni delle nostre idee giace nella natura stessa dell'idea-prima universale, che da sola non basta a farci conoscere cosa veruna, ma unita al sentimento e alla riflessione ci fa conoscere tutte le cose nell'ordine naturale. Onde l'ultima ragione sufficiente nell'ordine ideale è sempre l'idea prima, quella dell'essere.

23. Se poi si cerca la ragione sufficiente nell'ordine delle realità sussistenti, questa non può consistere fuorchè nella causa reale che le produce, o meglio nella notizia certa ed evidente della sussistenza di quella causa. Un ente reale, in quanto produce qualcosa, è *causa;* in quanto poi questa è conosciuta e riguardata come produttrice, è *ragione* delle cose come prodotte. Perciò la *notizia di un reale* è ragion sufficiente della sussistenza delle cose reali. Così la ragion sufficiente unica universale del mondo è la notizia di Dio creante; e questa causa essendo ultima, è anche la ragione ultima di esso.

24. Ciò tuttavia non toglie, che si possa ulteriormente dimandare, qual sia la ragion sufficiente dell'Essere divino stesso. Nessuno facciasi maraviglia e stupore. Certamente questa ragione non può cercarsi fuori di Dio o al dissopra di Dio; ma essa può bensì trovarsi nella divina idealità, come quella che, essendo l'intelli-

gibilità di Dio stesso, ne mostra al nostro intendimento la necessità; e più addentro investigando ci fa vedere altresì come Dio deva essere per sua propria natura uno e trino, uno nell'essenza e trino nelle forme, cioè ideale reale morale ad un tempo. Onde l'idea, qual'è in Dio, è la ragion sufficiente d'ogni ideale reale e morale anche contingente.

III.

DIVISIONE DELL'ONTOLOGIA.

25. L'assunto dell'Ontologia, come si è detto, è quello di rintracciare la ragione sufficiente di tutto ciò che la mente umana concepisce come ente e chiama con questo nome. Trovata questa ragione, si rende manifesta la distinzione che deve farsi dell'ente qual è in sè stesso, obiettivamente considerato, e dell'ente quale si concepisce dalla mente umana, cioè con tutte quelle limitazioni che derivano dalla natura dell'umano intendimento. Perciocchè da una parte l'uomo non può formare il minimo concetto senza l'ente ideale; dall'altra non tutto ciò che l'uomo concepisce come ente, può sussistere in sè stesso, come non sussistono gli astratti, quantunque da noi si concepiscano separatamente, quasi fossero in sè stessi veri enti. Vale a dire, che altre sono le condizioni della sussistenza o esistenza degli enti nel pensiero umano, e altre quelle che si richiedono alla sussistenza degli enti in sè.

26. Perciò a poter trovare la ragione di tutto ciò che l'uomo pensa come ente, si deve incominciare da un'esatta enumerazione e classificazione di tutto ciò che la mente umana concepisce, e che a lei quindi si presenta come entità.

27. In seguito, analizzando diligentemente la natura delle diverse entità che l'uomo pensa, bisogna distinguere ciò che ci pone la mente e che perciò è mera produzione dell'atto conoscitivo, da ciò che quelle sono in sè stesse e che perciò è veramente obiettivo, su di cui l'atto intellettivo o razionale non esercita alcuna influenza. Posti così i confini precisi della parte subiettiva e della parte obiettiva delle nostre cognizioni, saremo in grado di conoscere ciò che si deve aggiungere ai nostri pensieri, acciocchè non sia in essi alcuna contradizione, alcun difetto, pel quale la mente vi trovi oscurità e rimanga sospesa ed incerta.

28. L'arte di sceverare queste due parti delle nostre cognizioni, e di aggiungervi ciò che loro manca alla piena conoscenza dell'essere, e così di trovare la ragion sufficiente di tutto ciò che noi pensiamo come ente, è la *Dialettica;* questa perciò fa parte dell'Ontologia, ma solo in quel tanto che si richiede a sciogliere il problema ontologico.

29. Tuttavia di niente si può discorrere, senza dare come postulato il mezzo universale di conoscere e di ragionare, che è l'idea dell'essere; e la dialettica specialmente non può riguardarsi, se non come l'arte di applicar l'essere, l'essenza dell'ente, a illustrare e completare le cognizioni positive e negative che mano mano la mente si acquista.

Perciò alla Dialettica premetteremo l'analisi dell'Idea.

30. Dopo di che si passerà a studiare l'ente reale e l'ente morale. E così avremo percorso l'Ente in ciascuno de' suoi modi, nei quali esiste e a noi si manifesta.

Per ultimo tratteremo delle tre forme dell'essere considerate nelle reciproche relazioni.

31. Sei libri dunque contiene la nostra Ontologia, i quali studiano successivamente la classificazione dell'ente, l'Idea, la Dialettica, il Reale, il Morale, e le relazioni intrinseche delle forme.

LIBRO PRIMO.

CLASSIFICAZIONE DELL'ENTE.

CAPITOLO PRIMO.

SU CHE SI FONDI LA PARTIZIONE DELL'ENTE.

32. I limiti che la natura ha posto all'umana intelligenza, fanno sì ch'ella vada soggetta a leggi ben differenti da quelle che reggono gli esseri nella loro realtà e concretezza. Perciocchè questi non possono sussistere spezzati e divisi nei loro elementi e senza reciproca dipendenza; chè anzi essi non sussistono, se non in virtù di quel nesso, che noi chiameremo *sintesismo naturale dell'essere*, pel quale più sostanze compongono talvolta un individuo o vero concorrono a farlo sussistere, e una sostanza sostiene l'altra e talora è reciprocamente sostenuta, e tutte insieme poi compongono un tutto armonico; e pel quale parimenti le qualità accidentali non sussistono in sè e divise dalla sostanza, nè la materia senza la forma, nè il sensibile senza un senziente, nè il reale senza l'ideale, nè il contingente e creato senza l'atto creativo; e così via.

La mente umana all'incontro non solamente con un solo atto, per esempio colla *percezione* dei reali sensibili, non abbraccia questo nesso delle sostanze e questo sintesimo dell'essere, ma essa divide e scompone anche i concetti di quelle singole entità che percepisce, e può limitare la sua attenzione ai singoli loro elementi, concependoli come tante entità, senza riferirle *attualmente* al tutto insieme. Così ella pensa gli accidenti come entità divise e separate dalla sostanza, pensa i sensibili senza riferirli all'atto creativo nè vederli in esso, pensa la materia senza assegnarle una forma.

33. La divisione e separazione che la nostra mente fa di ciò che nel fatto è indiviso e inseparabile, non è *reale*, ma solamente *mentale*. E la ragione di ciò si è che la mente non costituisce cogli atti suoi le entità, ma soltanto le conosce; e le conosce in quella parte solamente a cui essa limita la sua attenzione, o a meglio dire a cui è limitato il suo modo di conoscere. Perciocchè l'obietto essenziale dell'umano intùito non è già

tutto l'essere, ma l'essere ideale indeterminato, il quale non si determina e circoscrive nella mente se non per mezzo del sentimento.

Di più: la nostra mente non uscirebbe mai dalla *cognizione percettiva* dei reali corporei, se non potesse analizzare la propria cognizione, e confrontarla poi coll'essenza dell'ente che ella apprende nel primo intúito. Il che ella è costretta a fare col mezzo della riflessione e dell'astrazione, facoltà analitiche con cui spezza e divide ciò che nel pensiero è uno e concreto. E in questa operazione ella si giova del linguaggio, il quale ha anch'esso le sue leggi derivanti dalla natura del subietto umano.

34. Pertanto, così la stessa limitazione naturale dell'intuito umano, come le leggi affatto subiettive dell'astrazione e del linguaggio, fanno sì che altra sia la partizione dell'ente considerato in sè stesso e assolutamente, e altra la partizione dell'ente considerato o nella maniera colla quale l'uomo lo concepisce, o nella maniera colla quale lo esprime e lo nomina.

35. A voler dunque fare un'esatta rassegna di tutto ciò che l'uomo prende per entità, si deve considerare 1.° l'ente, in quanto viene concepito e quasi direi rimpastato dalle diverse facoltà dell'intendimento umano; 2.° l'ente, in quanto viene espresso e significato col linguaggio; 3.° l'ente in sè stesso. Così si ha una triplice partizione dell'ente, cioè *logica dialettica* e *fisica*.

CAPITOLO SECONDO.

DELLA PARTIZIONE LOGICA DELL'ENTE.

36. L'appellazione di *ente* si attribuisce non solo all'ente in sè stesso, ma anche a tutto ciò che la mente concepisce; perciocchè essa non può concepire altra cosa che l'ente o un suo modo, e questo non può concepirlo senza quello. Perciò ogni concetto della mente nostra si riduce sempre in qualche maniera a quello dell'ente.

37. Noi abbiamo già detto che altre sono le leggi dell'ente in sè, fuori dell'anima nostra; ed altre quelle dell'ente concepito da noi. Non già che noi concepiamo l'ente diverso da quello che è; il che ci condurrebbe necessariamente in errore, e noi non avremmo più un criterio di certezza. Tutti i nostri pensieri e

tutti i nostri concetti, purchè non abusiamo delle nostre facoltà, hanno un corrispondente nella natura stessa delle cose. Ma è certo altresì che noi possiamo limitare la nostra attenzione su di una parte dell'ente ritirandola da tutto il resto; è certo che possiamo estendere l'attenzione su due o più enti, e formarci le idee di rapporto; che possiamo comporci degli enti fittizi che non esistono in natura; in breve, noi possiamo dividere e ricomporre a piacimento l'ente conosciuto, sempre allo scopo di rischiararne e completarne la cognizione.

38. Ora, chi vuol ragionare dell'ente e rintracciare la ragion sufficiente di tutto ciò che noi pensiamo come tale, deve per prima cosa tener ben distinto l'ente in sè e pensato in modo assoluto, dall'ente quale esiste nel nostro pensiero e concepito secondo le leggi proprie del nostro pensiero. La *partizione logica* dell'ente si divide dalla *partizione fisica*, appunto come si divide l'ente relativo al nostro pensiero dall'ente in sè e preso assolutamente.

39. Allorchè noi conosciamo un ente reale, sussistente in natura, quantunque siffatta conoscenza acquistata per via di percezione abbia ancora molto dell'imperfetto e del subiettivo, che il filosofo deve cernere da ciò che vi ha di obiettivo e di assoluto, tuttavia l'ente così percepito si trova in molti punti a contatto coll'ente in sè sussistente, colla sua stessa natura e fisica costituzione.

Appena però la mente comincia a dividere ciò che è indiviso e a comporre ciò che in sè non è composto, l'ente che ne risulta è tutto relativo all'indole dell'umano intendimento e delle facoltà che gli sono proprie.

40. L'ente così concepito, verbigrazia tutte le idee astratte, si chiama *ente mentale* o *razionale*, siccome quello che vien prodotto dalle operazioni della ragione, e non ha, così ricevuto, altra sussistenza che nel nostro pensiero, quantunque nell'ente in sè il più delle volte gli corrisponda una qualche realità.

41. E qui non si confondano insieme gli *enti ideali* cogli *enti mentali* o *razionali*. Perciocchè gli enti ideali non sono punto un prodotto dell'astrazione o di altra facoltà razionale, ma sono l'obietto dell'intuizione della mente, le essenze degli enti. Gli enti mentali invece sono *sguardi particolari della mente*, che non abbraccia tutto l'ente o l'essenza, ma che si limita a

qualche elemento o a qualche relazione di esso, e che pone davanti a sè questo elemento o questa relazione, come se fosse un ente, e di lui ragiona, come se fosse tale, a ciò condotta dal principio di cognizione, secondo il quale la mente o pensa l'ente, o nulla pensa. E questa differenza risalta chiaramente anche dal solo osservare, che la mente, in forza di questa necessità di concepir tutto come ente, per mezzo del linguaggio cangia in ente positivo anche le stesse limitazioni degli enti, e perfino il nulla.

42. Gli enti razionali, di cui parliamo, si dividono in due classi. Perchè alcuni sono meri enti di ragione (*entia rationis* li chiamò la Scuola), quasi finzioni della mente stessa; altri sono misti, cioè parte sono enti di ragione, e parte sono enti obiettivi, o vero anche reali.

La mente nostra infatti si crea talvolta dei concetti di cose che punto non sussistono in natura, e delle quali perciò non esiste nè pure il tipo ideale, qual sarebbe l'idea di un fiume di latte, di un cavallo alato, e somiglianti, le quali idee sono una finzione mentale, e nulla più.

Ma il più delle volte agli enti razionali corrisponde in natura qualche cosa di reale e sussistente, quantunque in diversa maniera da quella, che dalla mente è concepito e disposto.

43. Gli enti mentali o razionali puri sono prodotti dalle operazioni seguenti:

1.° *Negare;* con che si viene a disgiungere mentalmente un predicato da un subietto, e si forma eziandio il concetto del nulla, il quale non è che il concetto della non-esistenza, la negazione dell'essere.

2.° *Dividere* ciò che nell'ente obiettivo o reale è congiunto, come per esempio il dividere l'anima sensitiva dal corpo nel concetto dell'animale.

3.° *Riferire* una cosa all'altra, trattandosi di cose non ordinate fra loro per nessi reali, attivi o passivi; il che avviene in tutte le associazioni arbitrarie delle idee.

4.° *Comporre* ciò che non è composto in sè stesso.

5.° *Analogare,* predicando di un ente in via analogica una qualità di un altro ente, come la sapienza e potenza conosciuta negli uomini, che si predica analogicamente di Dio, la di cui essenza non ci è nota positivamente.

6.° *Sostantivare* ciò che non è sostanza; per esempio una

qualità, come avviene degli astratti che nel discorso si esprimono con nomi sostantivi.

7.° *Suppositare*, dando la subiettività o anche la personalità a ciò che non è nè subietto nè persona, e riunendo più nature diverse in un medesimo supposito.

44. Tutti questi concetti o enti mentali appartengono, come ognun vede, alla scienza di predicazione, non già a quella di intuizione; perocchè con essi si afferma di più o di meno, o almeno una cosa diversa da quella che sta nelle essenze delle cose.

45. Ora, egli sarebbe un gravissimo errore il credere che ad ogni concetto della mente corrispondesse in natura un ente reale, come anche l'affermare che la nostra mente sbagli ogniqualvolta fingesi cotali enti. L'errore consisterebbe nel supporre che tali finzioni della mente accennassero a degli enti reali, e che, per esempio, sussistesse in natura la bianchezza, o vero sussistesse l'idea che la fa conoscere, come se fosse un ente a sè e diviso da tutto l'essere ideale.

46. Intanto per noi giova ripetere, che la partizione logica dell'ente si adatta alla natura delle facoltà di analisi e di sintesi volontaria; facoltà, le quali non operano che sulle idee, e la cui operazione non immuta già le idee stesse, le quali sono immutabili, ma consiste unicamente nel restringere l'attenzione su qualche lato di un'idea o vero nell'estenderla simultaneamente a più idee, ravvicinandole e quasi direi fondendole insieme. Cosa che non può esistere nell'ordine obiettivo nè ideale nè reale.

CAPITOLO TERZO.

DELLA PARTIZIONE DIALETTICA DELL'ENTE.

47. Noi non esprimiamo con parole, se non ciò che concepiamo prima colle facoltà intellettuali e razionali.

Perciò la partizione dialettica dell'ente dovrebbe concordare pienamente colla partizione logica. Ma in fatto talora concorda, e talora no. Perciocchè il linguaggio, sia per la sua imperfezione, sia per il bisogno di esprimere brevemente e quasi in cifra diversi concetti, non li rappresenta fedelmente, ma in altro modo da quello che hanno i concetti nella mente. È quindi necessario far notare tutti quei casi, nei quali i concetti e i pensieri umani non sono significati dalla lettera.

48. Non intendiamo però di trattare qui ex professo della dialettica e di tutti quei rapporti che passano tra il linguaggio e i concetti della mente. Noi ne abbiamo già trattato sufficientemente nella Logica e nella Psicologia; e qui, all'intento di provare che la partizione dialettica dell'ente non si accorda sempre colla partizione logica, ci basterà toccare alcun poco la distinzione antica fra i termini o nomi communi.

Aristotele li distinse in *univoci* ed *equivoci;* a cui si aggiunsero poi gli *analogici*, che sono una suddivisione degli equivoci, siccome nella Logica abbiamo già notato.

49. Ora, egli è chiaro che i nomi univoci, i quali si usurpano nell'ugual senso a significare più cose, come per esempio *l'animalità* che si attribuisce nell'egual senso così ai bruti che all'uomo, è chiaro, dico, che questi nomi rappresentano nè più nè meno di una sola identica idea o essenza.

Il contrario avviene dei nomi equivoci, i quali non si predicano di più cose nell'egual senso, ma in un senso diverso, benchè più o meno somigliante. Cosicchè s'ingannerebbe colui, il quale dall'unità del nome, imposto dall'arbitrio umano a più cose, inducesse l'unità del concetto e dell'essenza dal nome stesso significata.

50. È dunque indispensabile il conoscere accuratamente la dottrina dei nomi equivoci.

Gli antichi ne facevano due classi, distinguendo i nomi equivoci *a casu*, dai nomi equivoci *a consilio:* quelli non hanno che un'analogia accidentale e fortuita; laddove questi furono inventati e introdotti nell'uso per maggior commodo e per maggior venustà e leggiadria del discorso.

51. Di quest'ultima classe se ne possono fare sei specie, che sono i nomi *metaforici*, i *metonimici*, i *causali*, gli *effettuali*, i *proporzionali*, e gli *analogici*.

52. Il nome *metaforico* esprime la cosa non in sè stessa, ma nel rapporto di *somiglianza* che ha con altra cosa.

E poichè una cosa può tenere un rapporto di somiglianza con altre molte, sia poi quel rapporto inerente alla cosa o vero supposto e appiccicatogli dalla mente; così un nome solo può valere ad esprimere molte essenze diverse, ma una sola in senso proprio, e le altre in senso traslato.

Ecco dunque una prima maniera di esprimere i propri con-

cetti, la quale è relativa solamente alle leggi del linguaggio, e non già alle essenze delle cose. Il che proviene dall'indole della facoltà riflettente, la quale scopre o pure supplisce dei rapporti fra più essenze, e volendole esprimere trova più commodo o più elegante l'uso di parole che ne esprimono un'altra.

53. Non si deve omettere di osservare, che molte e molte essenze si esprimono costantemente con termini metaforici, i quali perciò sono riguardati dai grammatici come termini diventati propri, benchè non lo siano, non potendo l'uso, per quanto costante e uniforme, cangiar le essenze delle cose. Le essenze delle cose immateriali si esprimono per lo più con termini che nella loro prima significazione, nella radice, si riferivano puramente a cose corporeamente sensibili e materiali. Così, a cagion d'esempio, i nomi di *spirito*, di *luce* intellettuale e mille altri, si usano a esprimere cose incorporee, immateriali; ma non cessano però di rappresentare di lor natura e in senso proprio altre essenze diverse da quelle che esprimono in senso traslato.

54. E ciò non vuol dire, che non si conoscano da noi certe essenze o che si scambino con altre, ma che tra le idee e il linguaggio, tra le essenze e i nomi non passa un rapporto di identità, nè esiste un vincolo necessario, ma vi è quel rapporto soltanto che passa tra un segno convenzionale e la cosa segnata.

55. Alla metafora si accosta la *metonimia*, la quale è quel traslato con cui si esprime, a cagion d'esempio, il contenuto pel contenente, il predicato in luogo del subietto, e viceversa.

56. I termini poi o nomi equivoci *causali* ed *effettuali* non sono che una suddivisione dei *metonimici*, e consistono nell'esprimere la causa per l'effetto, o al contrario. Si dirà, per esempio, *cera sana*, per indicare che quella cera apparisce come effetto e indizio di sanità; *medicina sana*, *cibo sano*, per indicare che quella medicina è causa di sanità, e quel cibo giova alla medesima.

57. Gli equivoci *proporzionali* sono gli stessi che gli *analogici*, ma solo in quanto esprimono una speciale convenienza o proporzione nella *quantità* e nei *numeri*. Si dice egualmente il pie' dell'uomo, dell'albero, del monte, del letto, della sedia. In ciò usiamo lo stesso nome a indicare più cose aventi la stessa proporzione col tutto a cui appartengono. Questi nomi non si fondano nella semplice *somiglianza*, come i metaforici, ma nella *uguaglianza di proporzione*.

58. Per ultimo, noi riserviamo l'appellazione di equivoci *analogici* a que' nomi soltanto, i quali in senso proprio esprimono qualche essenza *positivamente* conosciuta, e vengono poi applicati a qualche cosa che conosciamo solo *negativamente*, a cagione di qualche rapporto che quella cosa ha con questa. Il cieco, verbigrazia, applica i vocaboli tolti dalle sensazioni dell'udito a favellar dei colori che non conosce in sè stessi. Parimenti noi predichiamo di Dio molte perfezioni, come la bontà morale la providenza la giustizia, quantunque non ne abbiamo una cognizione positiva di percezione, non avendo noi mai percepito l'essenza divina, ma ciò facciamo trasportando in Dio quelle perfezioni che conosciamo esser proprie degli uomini, argomentando in via analogica.

E questo modo di predicazione analogica si deve tener distinto dalla predicazione metaforica con cui si attribuiscono a Dio certe cose in senso traslato ed improprio, come quando parliamo del volto di Dio, della sua mano, e così via, trasportando in lui le parti le operazioni e le passioni umane.

59. Da tutto ciò si comprende che i concetti della mente per lo strumento del linguaggio subiscono un'alterazione tutto affatto dipendente dalle leggi del subietto umano, mescolandosi insieme, trasfondendosi, dividendosi e ricomponendosi per opera della sintesi arbitraria.

Quindi chi vuol discorrere dell'ente e distinguere ciò che nei nostri pensieri quasi si nasconde di obiettivo e assoluto, da ciò che vi aggiunge l'umano discorso, deve avere ben prima studiato lo strumento dell'umana riflessione, che è il linguaggio.

CAPITOLO QUARTO.

DELLA PARTIZIONE FISICA DELL'ENTE.

ARTICOLO PRIMO.

SE L'UOMO POSSA PARLARE DELL'ENTE QUAL È IN SÈ STESSO.

60. La partizione fisica riguarda *l'ente in sè stesso*, fuori dell'anima percipiente, e perciò l'ente perfetto, con tutte le sue forme, i suoi atti, le sue passioni.

61. Poichè il nostro pensiero non può avere alcun valore, se non lo riceve dall'essere stesso obiettivamente considerato; per-

ciò è di questo principalmente che deve occuparsi l'ontologo, se vuol trovare la ragion sufficiente di tutto ciò che l'uomo pensa. Egli deve analizzare l'essere come è in sè stesso, investigare l'intima sua struttura, il suo organismo, le sue leggi ontologiche e necessarie; dopo di che solamente potrà vedere che cosa manchi alla sua cognizione, acciocchè sia perfetta e completa.

62. Se non che si potrebbe dubitare, se l'uomo possa conoscere e parlare dell'ente qual è in sè stesso, tenendo questo ragionamento:

L'uomo non può conoscere l'ente, fuorchè dentro quei limiti che sono posti alla sua natura finita. Perciocchè « la natura della « cognizione risponde alla natura del conoscente ».

Ma il modo e la misura con cui l'uomo conosce l'ente è finito e limitato; laddove a conoscere pienamente l'ente si richiede una natura infinita.

Dunque l'uomo non può discorrere dell'ente in sè, ma soltanto dell'ente a lui conosciuto, non avendone che una cognizione affatto subiettiva.

63. Rispondo, che, quantunque sia vero che la cognizione umana è sempre limitata e finita, da ciò non seguita ch'ella sia falsa, o che non si possa conoscere l'ente in sè, nella sua propria obiettiva esistenza. Perciocchè una cosa, fosse anche l'ente infinito, può conoscersi da diverse intelligenze in diversi gradi, dal minimo fino al sommo, che è solo proprio dell'intelligenza divina.

Ciò posto, anche il grado minimo di cognizione, dal momento che è cognizione, deve contenere un elemento obiettivo, deve far conoscere l'ente in sè stesso, benchè in un modo il più imperfetto. E noi in nessun'altra guisa possiamo accertarci che le nostre cognizioni sono vere, se non confrontando i nostri giudizi e le nostre persuasioni coll'ente obiettivamente considerato. Perciocchè non per altro una cognizione è vera, se non perchè corrisponde esattamente al suo obietto, che è poi sempre l'ente o indeterminato o variamente determinato, ideale o reale.

Si aggiunga, che noi non potremmo nè pur parlare dell'ente, se questo non communicasse direttamente col nostro spirito, facendosi di lui obietto. Cosicchè, se noi ne discorriamo, se sappiamo che cos'è, se lo distinguiamo da noi medesimi, tutto ciò procede appunto dal sapere con certezza e con evidenza intui-

tiva che l'ente è in sè qualche cosa d'indipendente e separato da noi; dal che poi nasce la coscienza che noi abbiamo di non esser noi l'ente, nè gli enti da noi conosciuti come cosa da noi separata.

Vero è, che l'ente non si communica a noi in tutta la sua pienezza e che il giro della nostra conoscenza è assai ristretto. Ma questa limitazione non ci toglie di poterlo esaminare e classificare in quel grado e dentro quei limiti, nei quali lo conosciamo. Anzi non dubito dire, che noi apprendiamo dell'ente quanto basta per conoscerne l'intima sua natura, l'ordine intrinseco che lo costituisce, se bene rimanga ancora tanta parte sconosciuta o conosciuta solo negativamente, da dover confessare che prevale assai più la parte sovrintelligibile e ignota, che non l'intelligibile e conosciuta. Noi conosciamo per natura l'essenza dell'ente (Idea); essa, quantunque indeterminata, contiene virtualmente tutto ciò che all'essenza dell'ente appartiene, e quindi tutto ciò che non può ignorarsi da nessuna intelligenza, senza cessare di esistere. E perciò, confrontando nol con essa tutto ciò che degli enti conosciamo per via di percezione, possiamo argomentare con sicurezza ciò che manca al nostro sapere volgare e imperfetto. Quantunque poi anche dopo di ciò la nostra cognizione rimanga limitata e in parte negativa, nondimeno essa fondasi tutta sulla natura dell'ente stesso, e va esente da ogni errore e contradizione. Così noi abbiam diritto di affermare, che fra la nostra cognizione dell'ente e la cognizione perfetta e infinita si danno de' punti di indubitabile identità e convenienza.

64. La differenza dunque tra la partizione logica e la partizione fisica dell'ente sta in ciò, che nella prima consideriamo l'ente in quanto corrisponde alle varie operazioni razionali dell'anima nostra e tiene molto del subiettivo, mentre nella seconda lo contempliamo quale si presenta e manifesta alla nostra mente, che non fa se non riceverlo, e però senza alcuna mescolanza di ciò che la mente stessa produce colle sue operazioni.

ARTICOLO SECONDO.

DISTINZIONE FRA L'ENTE E LE SUE PASSIONI.

65. Ora noi dobbiamo classificare l'ente in sè e obiettivamente considerato. Ma per arrivare all'intento, bisogna prima

d'ogni cosa distinguer l'*ente* da quelle che sogliono chiamarsi *passioni dell'ente.*

66. L'ente infatti si presenta alla mente umana o nella sua semplicità e purezza, o con varie giunte e appendici.

C'è qualche cosa che entra talmente nell'essenza dell'ente, che senza di quella l'ente non sarebbe nè pur concepibile; e c'è qualche cosa che non vi entra, e che quindi non è necessario alla concezione dell'ente. Io posso pensar l'ente, senza aver bisogno per questo di pensare, a cagion d'esempio, un colore, un sapore, o altra qualità sensibile, senza bisogno di pensarlo più tosto come ideale o vero come sussistente, a meno che si tratti di pensar l'ente necessario e assoluto.

Ora, a tutto ciò che entra nell'essenza dell'ente e senza di cui ne svanisce perfino il concetto, non si può dare il nome di *passione*, perchè anzi è l'*ente* stesso, non già una sua giunta o determinazione accidentale, come il nome stesso di passione vuol indicare. Per contrario le passioni dell'ente consistono in tutto ciò che è fuori di questa *essenza*, che non è se non un suo modo *accidentale*; o vero ciò, che, quantunque abbia sussistenza, non entra però nell'essenza stessa dell'ente, quali sono tutti gli enti finiti, i quali si distinguono *realmente* dalla loro essenza, giacchè ogni essenza è eterna e necessaria, mentre essi sono temporanei e contingenti.

67. Esaminiamo qui alcun poco le passioni dell'ente, classificandole; e poi faremo lo stesso quanto all'ente.

Le passioni dell'ente si distinguono in *negative* e *positive*. Nell'essenza dell'ente la mente umana distingue più elementi formali; il che essa fa 1.° naturalmente, come nell'intùito naturale che si limita all'essenza dell'ente sotto la forma ideale; 2.° per mezzo degli atti di ragionamento, come quando considera l'ente sotto singole relazioni speciali, per esempio come verità o come bontà. Ora, in queste separazioni mentali si deve distinguere la parte positiva che si immedesima coll'ente, e la parte negativa costituita dalle limitazioni poste all'ente in quanto è veduto così dal pensiero: queste limitazioni sono quelle che chiamano *passioni negative* dell'ente.

68. A ciò poi che, se bene non entri nell'essenza dell'ente, ha tuttavia una reale esistenza, come sono tutti i reali contingenti, appartiene la denominazione di *passioni positive* dell'ente, per-

chè la mente considera queste aggiunte come atti, o vero termini degli atti dell'ente stesso, da lui realmente separabili.

69. Tanto le une che le altre passioni hanno luogo in virtù dell'azione della mente, la quale, rispetto alle negative, considera separatamente ciò che non è separabile in sè stesso; rispetto poi alle positive, considera come inerente all'ente ciò che in realtà a lui non è inerente. Perciocchè il nostro pensiero, come già si è detto, unisce e separa a suo talento ciò che in sè è separato o congiunto, seguendo in ciò le sue proprie leggi, le quali sono ben altre da quelle che reggono l'ente nella sua natura obiettiva.

70. Se non che ci si affaccia qui un'apparente contradizione, mentre sembra che l'ente soggiaccia alle passioni le più contrarie. L'ente infatti, veduto sotto questo aspetto, ci si presenta come uno e come moltiplice, come semplice e come composto, come necessario infinito eterno immutabile e come contingente finito temporaneo mutabile. Ora come mai tutte queste sì contrarie attribuzioni dell'ente possono considerarsi come sue passioni? Onde nasce l'antagonismo che da per tutto si scorge? Come si spiegano le antinomie a cui sembra obedire il pensiero?

71. A togliere questa apparente contradizione gioverà prima di tutto dichiarare meglio ciò che intendiamo per passioni dell'ente.

Noi le abbiamo chiamate giunte o appendici dell'ente. Ora, la giunta dell'ente non è già una porzione di materia aggiunta ad un'altra; nè una differenza aggiunta ad un genere, da cui nasce la specie; nè un accidente aggiunto ad un subietto. La parola *ente* si adopera a significare il concetto dell'ente disgiunto dal suo *modo;* quindi si dice aggiungere qualche cosa all'ente, quando all'ente che vuol dire l'*ente puro* senza il suo modo, si aggiunge colla mente il suo proprio modo, che la mente distingue, benchè si comprenda nell'ente stesso.

Ciò stabilito, non bisogna credere, che in questa operazione la mente consideri l'ente come il *subietto* unico *di tutti i modi* possibili, e che perciò non esista che un subietto solo, cioè l'ente, e che tutto il resto dell'universo, anzi tutto ciò che si concepisce, altro non sia che passione di quell'unico subietto; questa sarebbe l'enunciazione più completa del panteismo. Se tutta la varietà delle cose si riduce ad essere il modo dell'identico ente, non rimane più che un ente unico.

72. Ma ciò stando, come mai, si dimanderà, usiamo noi dell'ente come base d'ogni nostro pensiero? come possiamo noi sostenere che tutti i concetti degli enti altro non siano che tante determinazioni dell'unica idea dell'ente? Non roviniamo noi ancora nel panteismo?

A dileguare questa difficoltà, basta distinguere il vario senso che può ricevere la parola *subietto*. Essa infatti si adopera ora in un senso meramente *dialettico*, ora in un senso *reale*.

Quando si parla delle passioni dell'ente, l'ente si piglia come un *subietto dialettico*, qual *subiectum locutionis*, direbbero gli scolastici, e non già qual *subiectum naturæ*. Il subietto dialettico è quello di cui abbisogna la mente per concepire le cose, il qual subietto non è punto la cosa reale, ma si bene la sua essenza per la quale si concepisce. Così le cose reali contingenti non si concepiscono, se non per mezzo della loro essenza che si intuisce nell'idea; e tuttavia noi abbiamo dimostrato che questa essenza non è la loro realità. Ma nella mente l'obietto reale si compone e dell'essenza e della realità, e così formasi un obietto solo.

Le cose contingenti hanno due maniere di esistere, l'una fuori della mente, e fuori della mente non sono enti compiuti, almeno relativamente a noi; l'altra nella mente, cioè come obietti pensati. Alla prima maniera spettano i subietti reali, in cui inesistono realmente gli accidenti; alla seconda spettano i subietti dialettici, i quali non sono congiunti co' loro predicati per via di reale inerenza, ma per via di sintesi intellettiva.

Ora, in questa maniera appunto l'ente è il subietto dialettico di tutte le sue passioni; e perciò di tutti i concetti (e non già di tutti i modi reali) si dà un solo subietto dialettico che è l'ente. Il che apparisce anche dall'osservare, che non vi è cosa, la quale non possa definirsi mediante l'ente ed una qualche limitazione o determinazione aggiunta.

73. Ognun vede, che, intesa la cosa a questo modo, non si dà più ripugnanza nell'ammettere che nell'ente possano cadere le passioni fra loro più ripugnanti; perchè qui non si parla di subietto reale, di sostanza, di individuo, ma solamente di subietto dialettico, di concetto, di idea, nella quale certamente deve contenersi la possibilità di qualsiasi determinazione.

74. Si ripiglierà, che in tal caso tutte le passioni dell'ente al-

tro non sono che effetti della maniera di concepirlo, e perciò mere produzioni della nostra mente.

Questa conseguenza non viene legitimamente. Perciocchè altro è l'ente colle sue forme essenziali, altro sono le sue passioni; altro è l'ente come subietto reale di reali qualità, ed altro è l'ente come subietto dialettico. L'ente come subietto dialettico è l'essenza dell'ente anteriore alle sue forme. Ora, un tal ente non è ancora nè ideale nè reale; voglio dire che la mente non distingue in esso queste forme incommunicabili; essa intuisce l'ente indistinto, indifferente ad ogni forma, perchè quantunque l'ente intuito sia ideale, ciò non è avvertito dalla mente. Quando poi la mente passa a considerarlo sotto la forma ideale e sotto la forma reale, ella non riguarda già l'ente come il subietto di queste forme, perchè le forme non sono una cosa distinta realmente dall'ente, ma sono l'ente stesso; e nè pure riguarda queste forme come sue passioni, ma riguarda l'ente come identico in ciascheduna delle sue forme. Le passioni dunque dell'ente cominciano dopo le sue forme primitive.

Infatti, l'ente ideale considerato in relazione con tutti i concetti determinati è l'ente qual subietto dialettico nella sua forma ideale, ed i concetti sono appunto sue passioni, ideali anch'esse, riceventi la circoscrizione dagli atti della mente; perciò sono *passioni ideali* o *razionali dell'ente*. E queste sono di due specie; poichè vi sono de' concetti negativi, ai quali nulla corrisponde di reale; e ve ne sono di positivi, a cui corrispondono delle realità sussistenti o possibili; questi sono i concetti specifici e generici, che non sono mere produzioni della mente, ma vengono determinati dalla realità percepita.

In quanto poi l'ente si pensa come subietto dialettico degli enti stessi reali percettibili, le realità diventano esse pure passioni dell'ente; sono cioè sue passioni mediante i concetti, e perciò sono *passioni mediate* dell'ente, e *immediate* verso i suoi concetti. L'uomo reale, ad esempio, è passione immediata del concetto uomo, e il concetto uomo è passione ideale dell'ente; quindi l'uomo reale è passione mediata dell'ente, passione di passione. Le passioni mediate sono le passioni reali.

75. Ciò stando, possiamo conchiudere, 1.° che questa teoria delle passioni dell'ente non conduce al panteismo, perchè la sintesi che si fa dell'ente e de' suoi modi, dell'ideale col reale,

è tutta mentale e non già reale, e le passioni non sono inerenti all'ente stesso quasi suoi modi accidentali; 2.° che non è panteistico nè pure il considerare come modo dell'ente tutto ciò che esiste e che si può predicare dell'ente, perchè i contingenti non sono modi dell'ente, se non in quanto si uniscono alle loro essenze per via di sintesi mentale.

ARTICOLO TERZO.

L'ESSENZA DELL'ENTE HA TRE ATTI O FORME DISTINTE.

76. Era d'uopo separare l'ente dalle sue passioni, affine di poter classificare l'ente stesso in sè considerato. Perciocchè le passioni non entrando a costituire l'essenza stessa dell'ente, rientrano bensì nel concetto dell'ente preso come subietto dialettico, ma non sono una base, su cui fondare le classi supreme dell'essere.

77. Ora, meditando sull'essenza dell'ente, vediamo che essa ci si presenta con tre atti, o sia sotto tre forme distinte, che sono l'*idealità* la *realità* la *moralità*, restando sempre l'identico *essere*.

All'essere infatti è essenziale l'idealità o *intelligibilità*, perchè, ove mancasse di questa non sarebbe nè pur pensabile o sia conoscibile, e per conseguenza nè pur possibile.

All'essere è essenziale la realità, cioè il sentimento spirituale e intelligente, perchè l'idealità non è realmente separabile da ogni intelligenza o pensiero; e se vi è il conoscibile, convien di forza che vi sia il conoscente.

All'essere finalmente è essenziale la moralità, o sia quell'attività per la quale l'intelligente aderisce al vero e al bono conosciuto, perchè, se ciò non fosse, l'essere mancherebbe della sua perfezione, tenderebbe a distruggersi, il che ripugna assolutamente col concetto dell'essere in tutta la sua pienezza. Ma di ciò tratteremo più estesamente tra poco.

78. Il lettore si accorge, che noi qui parliamo dell'essere veduto in tutta la sua ampiezza e generalità, senza discendere ai particolari; e non parliamo se non di ciò che all'essenza dell'essere è così indispensabile, che l'essere non sarebbe, ove di alcuna di quelle forme difettasse. Perciocchè, se negli enti particolari talora si trova una forma, talora due di esse, ciò avviene

perchè essi sono *enti*, ma non sono l'*essere* in senso assoluto, non hanno in sè realizzata tutta l'essenza dell'essere, e quindi non sono l'*Ente*; e quand'anche *partecipassero*, di tutte tre le forme, ciò non sarebbe ancora per un'intrinseca loro necessità, ma per effetto della libera volontà del Creatore, e non potrebbero mai presentare il perfetto organismo dell'essere che è proprio soltanto dell'assoluto.

79. Il lettore comprende parimenti, che, se le tre forme sono essenziali all'essere, ne segue che non sono già tre essenze dell'essere o vero tre enti, ma è l'unico identico essere che esiste necessariamente in questa triplice e inconfusibile forma; cosicchè ove alcuna di esse mancasse, non potrebbero sussistere le altre due, mentre ciò che ad una cosa è essenziale, se può dividersi mentalmente, non può separarsi nella realtà.

80. Non si deve qui omettere di osservare l'improprietà della parola *forma* adoperata da noi per significare le distinzioni o relazioni essenziali e intrinseche dell'essere. Il linguaggio filosofico è troppo imperfetto per poter sodisfare a tutte le esigenze del pensiero. La parola forma si adopera in molti significati; ora si adopera come il contraposto di *materia*; ora abusivamente per intendere la *figura* corporea; ora per esprimere il *modo* di una cosa. Secondo la sua definizione più generale la forma è « ciò che fa sì che una cosa sia più tosto essa che un « altra », o in altre parole essa è « il principio della determi- « nazione di un ente ». Ma nessuna di queste definizioni corrisponde precisamente alle forme dell'essere, le quali, come si è detto, consistono nelle intrinseche e necessarie relazioni che esistono nell'essenza dell'ente.

Così le tre forme si chiamano anche *modi essenziali* dell'essere; però con non minore improprietà di linguaggio. Poichè questa parola *modo* sembra accennare un *limite*, una *circoscrizione*, quando invece l'idealità la realità la moralità sono perfezioni essenziali dell'essere, sua essenza.

81. Poste le quali cose, se le forme non sono un qualcosa di aggiunto all'ente, ma sono l'ente stesso, la sua stessa natura; se quantunque la mente le distingua l'una dall'altra, pure essa trova che l'ente non è più sotto l'una che sotto l'altra forma, ma in ciascuna è sempre l'identico ente; è chiaro che la distinzione delle forme non è meramente logica, ma principalmente ontolo-

gica, perchè è l'ente stesso che si presenta così al nostro intendimento, è l'ente preso obiettivamente, senza alcuna mescolanza di cosa subiettiva e prodotta dalle operazioni razionali.

ARTICOLO QUARTO.

DELLE CATEGORIE.

82. In quanto però la mente prende queste forme qual base della classificazione fisica dell'ente, in tanto esse vengono considerate come categorie.

83. Per *categorie* altro non si intende, se non le *classi supreme*, a cui si può ridur l'ente con tutte le sue passioni, e però tutti gli enti.

84. Ho detto le classi supreme; giacchè tutte le classi inferiori si devono riscontrare in altre più estese, più generali, finchè si giunge ad una distinzione così larga, così semplice, che non possa più oltre semplificarsi. Se noi, per esempio, dividessimo l'essere obiettivamente considerato in *assoluto* e *relativo*, o vero in *materiale* e *immateriale*, o in altra simile maniera, la nostra classificazione non sarebbe che parziale e d'ordino inferiore. Perciocchè cotali divisioni si potranno fare nell'ordine della realità, la quale non è che una sola delle categorie dell'ente; e perciò esse non sono vere categorie.

85. Le categorie devono essere 1.° *pienamente comprensive*, cosicchè abbraccino tutto ciò che l'uomo pensa come ente, niente escluso; 2.° devono essere *supreme*, vale a dire irreducibili, di guisa che non si possano più oltre generalizzare; 3.° *perfettamente divise* l'una dall'altra.

86. Ora, questi caratteri si riscontrano pienamente nelle tre forme dell'essere; cosicchè le forme obiettivamente considerate sono l'essere stesso, e logicamente prese, o sia come base di classificazioni, sono le tre categorie o classi supreme, a cui si possono ridurre tutte le entità concepibili.

Esse infatti eccedono tutti i generi, per quanto siano estesi, al contrario delle categorie aristoteliche, le quali sono generi, e non già classi supreme. Il genere per esempio di sostanza e di accidente non può contarsi fra le categorie, come fa lo Stagirita, perciocchè questa distinzione non può cadere fuorchè nell'ente finito e relativo, e poi non ha luogo che nell'ordine reale, se bene si distingua l'idea di sostanza da quella di accidente.

87. Le tre categorie non possono chiamarsi *passioni* dell'ente; perchè queste suppongono già concepito nella mente l'essere, laddove le forme non lo suppongono concepito inanzi, ma in esse e per esse si concepisce. Cosicchè le passioni danno un concetto posteriore a quello dell'essere, mentre se l'essere non è già concepito, nè pur si può pensare un modo o un termine accidentale dell'essere; quando invece le forme supreme danno un concetto, che, quantunque possa essere per alcuna di esse posteriore di tempo, tuttavia non è posteriore logicamente; giacchè ciascuna forma è l'essere stesso, benchè in diverso modo.

Vero è che in tutte tre le forme si distingue l'essere identico; ma questo essere è un astratto, che la mente stessa vede non poter stare da sè solo, nè potersi da sè solo concepire con un pensiero compiuto e complesso.

Il che appar chiaro anche dal considerare, che non si può pensar l'essere senza pensarlo almeno sotto qualche forma, o sia per mezzo di essa. Infatti, allorchè io penso l'essere senz'altro, che cosa penso io con ciò se non l'essere ideale, benchè prescinda dal considerarne l'idealità? Non si dà dunque l'essere nella nostra mente svestito d'ogni sua forma; ciò è impossibile. Allorchè noi spogliamo l'ente delle sue forme per via di astrazione, rimane sempre in mente la forma ideale, senza di cui non si potrebbe in alcun modo concepire; cosicchè l'essere si deve concepire almeno nella forma ideale, anche quando si crede di prescindere da questa forma.

ARTICOLO QUINTO.

SI GIUSTIFICA L'ESPOSTA DOTTRINA DELLE CATEGORIE.

88. Pertanto la trinità delle forme si deve considerare come un fatto primitivo, coetaneo per così dire all'essere stesso; del qual fatto non si può dare altra ragion sufficiente, se non questa che l'essere è così fatto, così ordinato. Esso è la prima necessità di tutte le cose, e non si può dimandare perchè ciò che è necessario sia necessario, quando invece il necessario è sempre la ragione del contingente, di cui solo si dimanda la ragione.

89. Tuttavia non è assurdo il dimandare, se tutto il fatto di cui parliamo sia la ragione di sè, o se la ragione di quel fatto, che in esso e non fuori di esso si deve trovare, sia soltanto un suo elemento.

Ora, la ragione perchè l'essere sia in tre forme, giace nell'essenza dell'essere *conosciuta;* giacchè una ragione è sempre una cosa cognita, che ne illustra un'altra. Ma l'essenza dell'essere conosciuta è l'essere ideale. Dunque la forma ideale si può dire acconciamente la ragione della trinità delle forme.

90. Vediamolo meglio. L'essere conosciuto nell'idea è necessario: dunque quest'essere essenziale è. Ma se quest'essere essenziale è, egli deve avere un atto che lo faccia essere in sè stesso; e non può aver solo quell'atto che lo rende intelligibile. L'atto che lo rende intelligibile, è ciò che gli acquista il nome di ideale o vero anche di obietto.

L'essere dunque non può essere solo *obietto*, solo *ideale*, ma deve essere anche *subietto*, o sia *reale*. In breve: l'essere non è, se è solamente un atto che lo rende intelligibile altrui, e nulla più.

Questa proposizione è per sè evidente; giacchè è manifesto a ogni intelletto che — tale è l'essenza dell'essere, che non sarebbe, se non avesse altro atto che l'atto relativo a un'intelligenza a lui straniera —; questo atto solo e preciso da ogni altro sarebbe assurdo. Dunque la proposizione surriferita è evidente per questo che ella vedesi nell'essenza dell'essere.

Ma quest'essenza è ciò che si intuisce nell'idea.

Dunque l'essere ideale contiene la ragione perchè sia necessaria anche la forma reale dell'essere, benchè questa forma reale a noi non si communichi insieme all'essere ideale.

91. E qui si noti, che non si potrebbe rilevare quest'attitudine che ha l'essere ideale di servirci di principio a conoscere la necessità che l'essere sia anche reale, se non dopo che noi abbiamo acquistato coll'esperienza il concetto di qualche realità, e quindi di una realità in generale. C'è bensì nell'essere ideale la necessità che l'essere sia anche reale, ma ciò non si rivela nel primo intuito dell'essere, ma solo in seguito alle percezioni e alla riflessione, perchè, come dissi, a noi non è dato da principio che l'essere sotto la forma ideale.

92. Che se poi noi abbiamo di più imparato a conoscere che la realità importa sentimento e intelligenza, noi veniamo ben presto a scoprire che l'ultimo e perfetto atto dell'essere è il *morale*.

Che il concetto della realità non sia compiuto, se privo di sentimento, scorgesi da ciò, che fuori del *sentimento* (e l'inten-

dimento stesso è sentimento), altro non si conosce fuorchè i *termini del sentimento*, i quali da sè non possono stare, e ne perisce il concetto, se dal sentimento mentalmente si dividano; perocchè il concetto di cosa sentita o di termine al sentimento involge la correlazione col sentimento medesimo.

Ma nè pure il sentimento da per sè solo, senza *intelligenza*, è un concetto completo e possibile. Giacchè niuna cosa è ente, se non partecipa dell'essenza dell'ente. Ora, l'essenza dell'ente è primamente obiettiva; e però suppone avere sua sede in una intelligenza. Di più: le cose che non sono l'essenza dell'ente, ma che ne partecipano, non ne possono partecipare, se non in virtù di quell'intelligenza nella quale ha sua sede l'essenza stessa obiettiva dell'ente. Questa intelligenza è quella che unisce l'essenza dell'ente al sentimento che non l'ha. Onde, il sentimento per sè solo sarebbe non ente, cioè non sarebbe se non vi fosse qualche intelligenza.

Ma posto che l'essenza dell'essere esige che vi abbia anche un sentimento, e questo intelligente, da ciò nasce eziandio la conseguenza che l'essere subiettivo, sentimento e intelligenza, possa amare l'essere reale, cioè sè stesso e altri enti, in quanto sono conosciuti, o sia percepiti nell'essere ideale obiettivo: e questo è l'*atto morale*. Il rapporto morale è dunque essenziale all'ente; e così l'essenza dell'ente importa che l'ente sia non solo ideale, ma reale ancora e morale. Cosicchè mancando di alcuna di queste tre forme, l'ente diverrebbe assurdo.

93. Le seguenti proposizioni non sono altro che una logica conseguenza del sin qui detto, cioè:

1.° Supponendo che esistesse l'ente ideale, ma che non vi fosse nell'università delle cose niente affatto di reale, si farebbe il supposto di un assurdo, si ammetterebbe una proposizione contraditoria. Si può ben contemplare il solo ente ideale, come avviene nel primo intuito dell'intelligenza umana; ma con questo intuito noi nè affermiamo nè neghiamo l'idealità e la realità dell'essere. Altro non facciamo che contemplare l'essenza dell'essere in universale, senza alcuna affermazione nè su di essa nè su di altra cosa. E nell'essenza dell'essere sono già comprese in modo indistinto tutte le forme dell'essere, in quanto che l'essere ideale è quello per cui esse si rendono a noi conoscibili.

2.° Supponendo che vi fosse l'ente reale, ma che nell'uni-

versità delle cose non si trovasse affatto l'ente ideale, il supposto sarebbe di novo assurdo.

3.° Supponendo che vi fosse l'ente ideale e reale, ma che non esistesse quel rapporto fra loro che costituisce la forma morale, il supposto ancora sarebbe assurdo.

Dunque l'essenza dell'ente suppone le tre forme, nè più nè meno, e niuna di esse può stare senza le altre due, nè due senza la terza.

94. L'essenza dell'essere a noi non si communica se non sotto la forma ideale. Ora nell'essenza ideale dell'essere esistono, come abbiam detto, anche le altre due forme, non però nel modo loro proprio, ma nel modo ideale; perchè l'essenza ideale dell'essere comprende tutto l'essere, ma alla maniera sua propria che consiste nel farlo conoscere *idealmente*, non già nel communicarlo *realmente* o *moralmente*.

Però queste forme nell'essenza ideale rimangono indistinte, finchè non abbiamo ancor percepito almeno un reale, e non ce ne siamo formati il concetto, e non l'abbiamo confrontato coll'ideale, affine di distinguerlo.

Così resta dimostrato, che l'essere ideale porge la ragione sufficiente che spiega le tre categorie.

95. Ma nell'essere non si danno propriamente che queste sole forme? Acciocchè noi potessimo avere il diritto di asserirlo, converrebbe che la nostra intelligenza fosse infinita, e così conoscesse tutto l'essere.

Oltre quello che a questa difficoltà abbiamo risposto più sopra, qui aggiungiamo le seguenti osservazioni. Non fa d'uopo conoscere tutti gli enti per conoscere la classe a cui appartengono; molto meno poi fa d'uopo avere la cognizione totale e infinita dell'essere per conoscere le sue forme intrinseche e ridurlo a classi supreme.

Inoltre, nella cognizione umana bisogna distinguere l'obietto dall'atto del subietto; da parte dell'obietto la cognizione umana è infinita e non finita, perciocchè l'ente ideale è infinito. La difficoltà può dunque cadere sulle altre due forme. Ma noi conoscendo un reale, coll'idea possiamo generalizzare, e pensare un reale che adegui ed esaurisca tutto l'essere ideale; in questo reale abbiamo tutto l'essere, ma nel modo reale, e perciò abbiamo un'altra categoria, perchè non può darsi una classe più

elevata di quella che abbraccia l'essere tutto intero. Lo stesso dicasi della terza categoria.

96. Si può ripigliare, che gli enti razionali, prodotti dalla nostra mente, non sembrano compresi nelle categorie, le quali si fondano sulle forme essenziali all'ente, e non già sulle sue passioni.

Al che rispondo così. Questi enti si dividono prima di tutto in *veri* e *falsi*.

Ciascuno poi si suddivide in tre classi; perchè sono 1.° *limiti* degli enti, 2.° o *relazioni* degli enti, 3.° o *congiunzione* degli enti.

Finalmente si dividono tutti in *affermativi* e *negativi*.

L'affermazione e la negazione sono atti dell'essere intelligente, e quindi si riducono all'essere intelligente, o ideale o reale. La persuasione è un atto di un reale.

Il vero e il falso di questi atti si riducono all'essere reale, a un modo delle operazioni intellettive.

Le limitazioni, fuori degli enti, sono nulla; non sono che un essere supposto dallo spirito. Due operazioni in esse eseguisce lo spirito; con una pone l'ente, e se è vero ente, appartiene alle categorie; coll'altra lo cancella, lo nega, ed è nulla.

Le relazioni poi, o sono vere, e appartengono all'essere ideale; o non sono vere, e la parte falsa è cosa negativa, è nulla.

Finalmente le congiunzioni e disgiunzioni degli enti, o sono anch'esse ideali, e si riducono alle relazioni che spettano alla categoria degli esseri ideali; o sono reali, e spettano alla seconda categoria.

97. Ma le categorie non hanno forse relazioni anche fra loro? Sembra dunque che, appunto perchè sono relazioni, non possano appartenere a niuna di esse, ma siano altra cosa.

Rispondo, che le stesse relazioni esistenti fra le categorie sono già contenute nell'essere ideale, il quale, come già abbiamo detto, contiene nel modo suo proprio anche le altre due categorie, di cui egli è la ragione.

98. Ma se l'essere ideale reale e morale non è più che un essere solo, quelle saranno bensì forme o modi dell'identico essere, ma non categorie o classi degli esseri. Infatti non sono esse forse legate insieme dalla legge del sintesismo, per modo che, come si è detto, nè una nè due possono star da sè sole, ma ciascuna non può stare fuorchè a condizione che non manchino le altre due?

In questa difficoltà c'è di vero questo solo, che esser forma dell'essere ed esser categorie sono concetti diversi. Le categorie non sono le stesse forme dell'essere, ma conseguono alle stesse. L'identico essere esiste in tre forme distinte: ora, prese le forme in sè stesse, sono l'essere; prese poi come base di classi, sono categorie, perchè somministrano quella qualità commune che devono avere tutte le entità che entrano in ciascuna di esse. Nell'unità dunque dell'essere convengono le tre categorie, benchè distinte fra loro assai più che genere da genere, e sono incommunicabili. Se togliesi la distinzione delle forme, spariscono le categorie, perchè vi è unità semplicissima, a cui convergono tutti i punti, e in cui si trovano indistinti tutti gli enti; ma se quella distinzione si fa, allora, benchè l'essenza dell'ente sia sempre una e identica, la mente classifica gli enti secondo la trinità delle sue forme.

Non si deve però dire, che ogni e qualunque ente abbia in sè tutte tre le forme descritte. La dottrina del *sintesismo dell'essere* dice bensì che nell'università delle cose non potrebbero stare degli esseri ideali, se non ve ne fossero anche di reali e morali; ma questo non significa già, che ogni ente deve avere quelle tre forme a un tempo in sè stesso. Il solo Essere Assoluto esiste nelle tre forme inseparabilmente; perciocchè tutte tre sono essenziali al concetto dell'assoluto, che vuol dire l'Ente perfettissimo, l'ente a cui nulla manca di ciò che all'essenza piena e completa dell'essere appartiene. Laddove gli enti relativi e contingenti esistono o solamente nella forma reale e nella morale, o solo nella reale; quanto poi alla forma ideale, alcuni di essi ne partecipano per via di intuito, ma ella non si mescola nè confonde colla loro sostanza, perchè l'ideale non è mai contingente e finito.

LIBRO SECONDO.

L'IDEA.

99. Stabilita la distinzione delle categorie, ora ci bisogna considerar l'ente in ciascuna delle sue forme, e poscia nelle relazioni che queste hanno fra loro.

E poichè l'essere, quale sta presente al nostro intuito, è ideale, e di esso ci serviamo per conoscere anche le altre due forme; ragion vuole che esordiamo dall' Idea.

CAPITOLO PRIMO.

DISTINZIONE TRA L'ESSERE MANIFESTANTE E L'ESSERE MANIFESTATO.

100. L'*essenza* è ciò che si intuisce nell'*idea;* lo abbiamo altre volte stabilito.

Chi vuol dunque speculare sull'essenza dell'essere, è mestieri che consideri ciò che si contiene nell'idea dell'essere.

Ma l'idea dell'essere non è che l'essere stesso che si manifesta.

Dunque l'essere ha due primitive relazioni intrinseche; l'una di essere *manifestante*, l'altra di essere *manifestato:* esso però è identico sotto entrambe le relazioni, perchè è sempre l'essere che si manifesta, che si rende noto da sè.

101. Noi non possiamo parlare che dell'essere manifestato. Ma come poi sappiamo che esso è anche manifestante? Certo per la sua identità col manifestato; perchè l'essere stesso manifestante (idea) ci si presenta come manifestato (essenza). Onde, contemplando il manifestato vediamo in lui il manifestante, ed è allora che gl'imponiamo il nome d'*Idea*.

L'idea dunque non è altro che « l'essere manifestante a noi « manifestato ». Colla riflessione poi ci avvediamo che niuna cosa da lui diversa ce lo manifesta, ma che egli stesso si manifesta da sè. L'idea dell'essere ci fa conoscere l'essenza dell'essere e tutti gli enti, ma per prima cosa ci fa conoscere sè stessa, e per questo essa è manifestante e manifestata.

102. Prima si parla degli enti, e poi delle idee; perciocchè la prima riflessione si porta sul conosciuto, più tosto che sul mezzo

di conoscere. L'Ideologia tratta dell'essere manifestante, l'Ontologia del manifestato.

Dunque le speculazioni ontologiche dovettero precedere di tempo le speculazioni ideologiche. Ma poichè le speculazioni ontologiche non si potevano sciogliere prima delle ideologiche, mentre la natura e la ragion sufficiente degli enti non si può trovare, se non sia prima ben conosciuta la natura, l'origine, la parte obiettiva e subiettiva della cognizione umana; ecco ragione, per cui gli antichi sistemi di ontologia presentano tanti assurdi e misteri.

103. Si deve notare, che la distinzione di essere manifestante e manifestato è relativa alla nostra mente; quanto a lui, esso è l'essere *manifesto* semplicemente. Perocchè l'appellazione di manifestante gli si attribuisce per la ragione che rende conoscibili le cose al nostro intelletto; e quella di manifestato sembrerebbe accennare a una passività in lui prodotta, quando invece l'essere ideale è attivo riguardo a noi, e non passivo.

Vero è, che anche la parola manifesto accenna a un rapporto con qualche intelligenza; giacchè l'essere non è manifesto a sè stesso, non potendo egli confondersi coll'essere intelligente; esso è quello che fa intendere, ma non quello che intende ad un tempo. Ma questa specie di rapporto verso un qualche pensiero, non è separabile nè pur mentalmente dall'essere ideale, perchè esso è essenzialmente luce, intelligibilità, in breve è l'essere manifesto.

104. Vi sono degli enti, i quali si manifestano da sè immediatamente; e ve ne sono altri che vengono manifestati da altri enti.

Essere manifestato vuol dire essere conosciuto. Convien dunque distinguere la cognizione da ogni altra passione o sia ricevimento di azione. La cognizione prima di tutto deve avere un obietto; cioè essa importa che si sappia che cosa un ente è, che si conosca l'essenza di quell'ente: ma ciò non inchiude che si sappia che quell'ente sussiste. Dunque la sussistenza di certi enti non è manifestante a noi questi enti. Non vi è che il solo ente necessario, la cui sussistenza è inchiusa nell'essenza, e quindi il conoscerne l'essenza equivale a conoscerne anche la sussistenza, quantunque e dell'una e dell'altra noi non ne abbiamo che una cognizione negativa.

Dunque rispetto ai contingenti, l'essere loro reale o sussistente è bensì manifestato, ma non manifestante. Il saper poi che un contingente sussiste, non cangia la cognizione della sua essenza, sicchè quella cognizione è cosa per noi accidentale rispetto alla cognizione di quell'ente. Quella è *forma della cognizione;* questa ne è *materia.*

105. Deriva da ciò che l'essenza di una cosa manifesta in primo luogo sè stessa, e poi la sussistenza della cosa reale, quando sia data. Ma in questa seconda manifestazione non si aggiunge una nova essenza, bensì un *novo modo* di questo obietto, rimanendo l'obietto il medesimo. Però quei filosofi che distinguono due specie di essenze, l'una *fisica* o *reale* e l'altra *metafisica*, abusano del linguaggio; giacchè l'essenza non è che l'obietto ideale eterno immutabile, laddove alla cosa reale non può attribuirsi il nome di essenza, ma di attuazione o realizzazione dell'essenza, che si chiama *sussistenza* o *realtà*, e che ha caratteri affatto opposti a quelli dell'essenza, allorchè si tratta di esseri contingenti e finiti.

106. La realità finita dunque è un modo dell'ente, obietto dello spirito, non è l'ente stesso. E l'ente è manifestativo di sè e de' suoi modi. Ciò che si cangia non è che l'atto dello spirito intelligente intorno allo stesso obietto. Dunque la *persuasione della sussistenza* si riduce a una modificazione dello spirito intelligente, è una sua attività, un novo suo atteggiamento riguardo all'obietto del conoscere. La notizia dell'essenza è la parte obiettiva della cognizione; la notizia o persuasione della sussistenza è la parte subiettiva, che riceve natura di cognizione dalla parte obiettiva.

CAPITOLO SECONDO.

L'ESSERE MANIFESTANTE È UNO.

107. Che l'essere manifestante sia uno e semplicissimo, si scorge dalle seguenti osservazioni;

1.° L'atto della mente, col quale noi ci affissiamo nel *puro* essere, è semplice ed uno. Da che proviene ciò, se non dall'unicità e semplicità somma dell'obietto che informa la mente, il quale è l'essenza universale dell'essere? Se noi afferrassimo l'ente con atti di potenze diverse, come sono le potenze dell'intelletto

e del senso, o con un atto completo della ragione, qual sarebbe l'atto dell'affermazione, l'ente sarebbe necessariamente o un reale, o vero un ente composto di predicato e di subietto. Laddove l'intuizione del puro essere è l'atto il più semplice che possa fare il nostro spirito, e non può avere per obietto che l'ente semplicissimo e indeterminato.

2.° L'ente ideale si converte poi in tutti i diversi concetti col riferirlo che fa la ragione a conoscere gli enti reali e i loro vestigi che rimangono nel sentimento. Ma l'idea rimane in sè stessa la medesima, e perciò è una e identica in tutti i concetti generici e specifici che la mente viene acquistando. Tutte le essenze degli enti, essendo sempre l'ente stesso rivestito di varie determinazioni, si riducono per conseguenza a un'essenza sola veramente obietto, e tutte le altre sono quella medesima essenza, limitata a seconda dei vari modi limitati della sua realizzazione.

108. Siccome poi ripugna che vi sieno più essenze della medesima cosa, mentre un'essenza qualunque è necessaria e infinita; così l'essere manifestante è uno e semplice non solo per una mente individua, ma per tutte le intelligenze. Perciocchè l'obietto del pensiero è sempre l'ente, e nient'altro che l'ente; e questo non può essere che uno, perchè, dato l'ente ideale, questo vale di sua natura a manifestare ogni ente, reale o possibile.

109. Coloro che da questa teoria fanno nascere il panteismo, o vero che sognano un intelletto unico e universale, di cui gli intelletti dei diversi individui non sarebbero che tanti atti diversi, dimenticano la distinzione reale tra il subietto e l'obietto. L'essere uno e semplice l'obietto non fa che sia unico l'intelletto che lo contempla, a quella guisa che l'esser uno il sole non fa che cento occhi che lo riguardano, siano un occhio solo. Così l'ente ideale è uno, ma esso non si mescola nè si confonde colle menti che lo intuiscono; perciò dall'unità sua non discende come conseguenza legitima l'unicità degli intelletti, dei subietti intuenti.

E nè pur da ciò che tutte le essenze si riducono a quella dell'essere variamente determinato, può inferirsi che uno è l'essere reale, una la sostanza avente diversi limiti o modi. Ciò correrebbe, se la realità fosse identica colla idealità, il manifestato fosse perfettamente uno col manifestante. Ma noi abbiamo detto

che l'essere manifestante rende note due cose, 1.° sè stesso, e 2.° i reali contingenti. A poter dunque cavare il panteismo dall'unità dell'essere manifestante, bisognerebbe prima aver dimostrato l'identità dell'ideale col reale, dell'essenza colla sussistenza.

CAPITOLO TERZO.

L'ESSERE MANIFESTANTE QUALE RISPLENDE ALLA MENTE UMANA NON PUÒ IDENTIFICARSI CON DIO.

110. È celebre nella storia della filosofia la questione intorno al mezzo universale dell'umana conoscenza, intorno all'obietto che informa il nostro pensiero e che ci rende intelligenti; questione che si risolve all'ultimo in quella dell'origine delle umane cognizioni.

111. Lasciati da parte i sistemi dei subiettivisti, e molto più dei sensisti, che ogginiai è superfluo il confutare, noi osserveremo che la pluralità dei filosofi più celebrati, sì dell'antichità pagana, come dei Padri e dei più insigni dottori della Chiesa, ammette che le idee, parte formale delle nostre cognizioni, sono eterne immutabili necessarie, caratteri i quali non si riscontrano che nell'Ente assoluto, in Dio.

112. Di qui è stato facile il passaggio a una conseguenza che a noi sembra troppo precipitosa, cioè Dio stesso essere l'obietto del nostro naturale intuito, lui il mezzo universale del conoscere, in lui vedersi ogni cosa. Il Tomassino e il Malebranche, seguiti poi più tardi da altri filosofi, credettero di aver tratto questo sistema dalle opere di sant'Agostino, di s. Bonaventura e di altri insigni dottori, e l'illustre Gioberti, riprodusse il sistema malebranchiano, o a meglio dire su quello ne alzò un altro affatto novo, con cui stabilisce che il nostro spirito ha per obietto del primo intuito Dio creatore, o sia l'Ente che crea l'esistente, ed è perciò perpetuo spettatore della creazione.

113. I filosofi antichi, non avendo altra nozione delle cose eterne e immutabili se non quella che risplende nelle idee, le deificarono. Quanto agli scrittori della Chiesa, essi non hanno esitato a chiamar Dio il lume della mente, perchè infatti Iddio è *anche* il vero lume di tutte le intelligenze, e secondo le Scritture è *la luce vera che illumina ogni uomo veniente a questo mondo*. È egli però esatto il dire che Dio stesso è l'obietto del

nostro intuito, il lume delle menti? Non si direbbe forse più esattamente, che la luce intelligibile è cosa divina, è appartenenza di Dio, senza chiamarla Dio stesso?

114. Questa distinzione essi non la fecero, nè potevano farla, perchè da una parte la loro asserzione, presa in un senso largo e meno preciso, era vera; dall'altra non si poteva pretendere e non era possibile che facessero una distinzione che non era da loro veduta necessaria, che non era suscitata da contrarie difficoltà, che non vedevano presentare una larga via a gravissimi errori.

115. E per vero, che l'Idea sia cosa divina, non può essere messo in dubio da chiunque riflette, che la luce intelligibile, l'essere manifestante è distinto realmente dalle menti create; è uno, e non può essere che uno per tutte le menti; non può essere creato, perchè le cose create hanno bisogno di venir manifestate dalla luce essenziale; è di sua natura sempre lo stesso, immutabile necessario, infinito dal lato della sua capacità manifestante. È dunque divino, senza alcun dubio.

116. Rimane a vedersi, se possa con proprietà di linguaggio chiamarsi *Dio*. Dico, con proprietà di linguaggio, perchè se si vuol chiamar Dio nel senso, che l'Idea è quel tanto con cui Dio si communica naturalmente all'uomo, rendendolo intelligente, e non già dandoglisi a conoscere e *percepire;* noi non vorremo contendere di parole, e accettiamo l'espressione. Se all'incontro si vuol sostenere che noi nell'Idea presente al nostro intuito vediamo veramente la sussistenza di Dio, che quindi l'Idea è Dio nel più completo senso di questa parola; allora neghiamo risolutamente questa proposizione, come falsa e conducente a gravissimi errori così filosofici che teologici.

117. Checchè sia delle varie opinioni su questo proposito, nessuno nè pur di coloro che non ammettono niente di innato, o vero che ammettono assai più di quanto ammettiamo noi, nessuno, dico, ha mai negato l'esistenza dell'idea dell'essere nel nostro pensiero. Che poi questa idea sia necessaria al concepimento di qualsivoglia cosa, è parimenti innegabile; che essa basti alla percezione degli enti sensibili, fu da noi dimostrato.

Ma, qualunque sia il parere dei filosofi sulla sufficienza di questa idea qual mezzo generale della cognizione, noi al presente ci limitiamo a cercare, se a questa idea si possa applicare l'ap-

pellazione di Dio. E rispondiamo risolutamente di no per le seguenti ragioni:

118. 1.° Perchè l'essere che informa il nostro intendimento è solamente ideale; laddove Dio è l'essere pienissimo, cioè tutt'insieme ideale reale morale. Ora, se noi in esso vedessimo Dio, vedremmo *tutto* l'essere, benchè *non mai totalmente*. Il fatto all'incontro ci attesta che l'essere ideale non ci manifesta ancora per sè alcuna realità o sussistenza, molto meno poi la sussistenza divina.

Si deve qui osservare, che Dio non potrebbe communicarsi a noi nella sua realità, senza communicarsi a noi in tutte le forme dell'essere, perchè Dio è tutt'insieme luce intelligibile, sussistenza infinita, e assoluta bontà. Ma questa communicazione non può avverarsi, fuorchè nello stato di grazia (1) o di gloria, non mai nello stato di natura. La communicazione di Dio alla creatura potrà ben variare di *grado*, ma non di *specie* e di *essenza* nel senso più ampio; quando invece la visione naturale differisce dalla communicazione sopranaturale, non già di grado, ma sostanzialmente.

119. 2.° Perchè l'essere ideale da noi intuito è indeterminato, e non si determina nella nostra mente se non per lo stimolo del sentimento. Ora, è cosa assurda il confondere Dio con l'ente indeterminato, mentre Dio è l'essere assoluto realissimo completissimo.

120. 3.° Dio contiene bensì nella sua essenza il tipo di tutte le cose create e creabili, ma l'essenza divina non si limita a ciò. Essa è anche intelligenza e moralità infinita. Ora l'essere ideale innato alla nostra mente si limita alla natura di ente manifestante tutti gli enti in un modo indistinto.

E da ciò ne consegue che, siccome noi predichiamo l'ente di tutte le cose, se l'ente fosse Dio, predicheremmo la divina essenza anche delle cose create, le quali sarebbero con ciò una cosa sola con Dio; e così il panteismo sarebbe inevitabile.

121. Egualmente non si può confondere l'ente ideale col Verbo divino; percioechè il Verbo non è mera idea o intelligibilità, ma

(1) Quantunque nella grazia si communichi all'uomo un'immediata azione divina, onde nasce in lui un *sentimento deiforme*, l'uomo però in questo stato non ha ancora di Dio che una *percezione velata*.

è l'atto essenziale della divina intelligenza, con cui Dio conosce e crea tutte le cose.

Ora, non si potrebbe vedere il Verbo, senza conoscere in pari tempo, di cognizione positiva, l'essenza divina, e senza distinguere in essa le tre Persone.

122. Insomma, l'intuito di Dio metterebbe l'uomo in immediata communicazione colla divina essenza, il che appartiene all'ordine sopranaturale. Quando invece l'intuito naturale dell'idea non ci mette in questo intimo commercio con Dio, perchè l'essenza ideale dell'essere non manifesta l'essenza reale ideale e morale della divinità.

Quindi, se si ammette questa immediata intuizione di Dio, non resta più veruna distinzione fra l'ordine di natura e l'ordine sopranaturale, il che è errore capitale in teologia; inoltre si confonde l'idea colla realità, l'idea con l'ente assoluto e completo, il che è gravissimo errore, non in teologia soltanto, ma anche in filosofia.

123. Ma questa idea, si dirà, o è Dio, o è una creatura; niente di mezzo. Se è cosa creata, o un modo di una creatura, allora non è più un qualcosa di infinito e di necessario, e non può considerarsi come l'essere manifestante. Se poi è realmente infinito e necessario, allora è Dio, perchè è assurda ed empia cosa l'ammettere più di un ente infinito e necessario.

E pure l'ente ideale, tuttochè necessario e infinito, non può confondersi col Creatore, e non è nè pure una creatura. L'idea congiunta col suo proprio reale, quale esiste in sè stessa, è Dio. Ma in tale congiunzione acquista quella pienezza che le fa perdere il nome d' idea, cangiandosi in un Verbo, cioè in un *obietto reale*, il solo reale che possa essere per sè obietto, in un *obietto affermato*.

Ora noi non abbiamo la percezione di questa affermazione divina, di quell'*Ego sum* che Dio pronuncia di sè stesso ab eterno. Dunque l'idea da noi è intuita come idea, e non come Verbo creatore. Le idee in Dio non sono mere idee, ma il Creatore; nell'uomo sono mere idee, esemplari delle cose, non create in sè stesse, ma conseguenti alla creazione.

Conchiudasi che Dio, communicandoci l'ente ideale, non ci lascia vedere o percepire sè stesso, ma soltanto un lume divino, un raggio della sua luce intelligibile, capace di farci conoscere

ogni cosa creata, mediante il sentimento, e l'esistenza di Dio, mediante un ragionamento sia sulla esistenza delle cose finite, sia sull'idea stessa dell'ente.

124. Si dirà che, se questa essenza ideale, quantunque soltanto ideale e indeterminata, pure è una divina appartenenza, un chè vestito dei caratteri divini della necessità infinità intelligibilità, la communicazione di Dio coll'uomo, che si vuol evitare, sussiste tuttavia, e che perciò o l'idea dell'essere è cosa umana, o noi cadiamo nell'inconveniente di sopra accennato.

Al che rispondiamo, che non qualunque communicazione divina costituisce la cognizione e lo stato sopranaturale, ma quella solamente con cui Dio non communica già coll'uomo mediante una idealità indeterminata, ma mediante l'intiera sua natura di Ente ideale reale e morale. Communicandosi nella prima misura, egli non lascia ancora vedere e percepire sè medesimo; non imprime al nostro sentimento spirituale e intellettivo quello stato che si chiama stato di grazia o vero anche di gloria, ma quello soltanto per cui diventiamo esseri intelligenti. E per esistere come intelligenti non fa bisogno di vedere Dio stesso, di percepire la sussistenza divina, percependo la quale noi conosceremmo già ogni cosa, e il nostro intendimento sarebbe sollevato al suo massimo grado; ma basta sapere che cosa è ente, il che è dato dalla semplice idea dell'essere. Questa idea è l'unico punto di unione tra l'uomo e Dio; unione, la quale non è ravvisata dall'uomo, se non dopo che sia giunto a conoscere che quell'idea ha i caratteri della necessità eternità e immutabilità, e che quindi non gli può venire che da un Ente necessario eterno e immutabile, causa onnipotente di tutte le cose mutabili e contingenti, da quell'Essere invisibile che crea e governa l'universo; unione, la quale è una delle vie per le quali la mente umana ascende al concetto della causa eterna e necessaria, perchè è l'idea dell'essere quella che fornisce il concetto di causa, come anche i concetti di quegli attributi che non convengono che a Dio.

In breve: purchè si ammetta che noi non abbiamo l'intuito immediato della divina sussistenza o essenza, si dica pure che noi per mezzo dell'idea communichiamo direttamente con Dio, che è Dio quello che illumina il nostro intelletto con una luce sua propria e diretta, e che perciò è in lui che conosciamo tutte le cose.

125. Qui però si vorrà instare dicendo, che l'ente presente al nostro spirito non può essere soltanto ideale, ma deve essere anche reale e sussistente. Perciocchè in primo luogo, o questo ente sussiste, e allora è qualche cosa di reale; o non sussiste, ed è nulla affatto. E poi, se, come vien confessato, Dio non può communicarsi a noi sotto una forma, senza che si communichi anche sotto le altre, ne segue che l'idea, la quale è divina, deve necessariamente manifestarsi a noi anche come realità.

Osserveremo prima di tutto, che l'essere ideale non è il nulla, perchè il nulla non ci fa conoscere niente, e l'essere ci serve a conoscere tutte le cose, come tanti termini o vero attuazioni dell'essere. Il nulla è tenebre, e non luce intelligibile.

L'essere ideale è dunque una qualche cosa, esiste realmente e rischiara il nostro intelletto. Ma non viene da ciò la conseguenza che esso sia un *sussistente*, un *reale*, se con questa parola si vuol significare, non già il concetto opposto al nulla o a una cosa fittizia e imaginaria, ma quella forma dell'essere che abbiamo chiamata *realità* e che inchiude il concetto di individuo, di sostanza. Se dunque noi vogliamo tener distinte le due forme dell'essere, l'idealità e la realità, la confusione delle quali porta con sè gravi errori e appoggia molti sofismi degli oppositori, dobbiamo confessare che dall'aver noi presente al pensiero una cosa ideale, un'idea, non viene per logica conseguenza, che quell'idea sia una sussistenza, una realità. Anzi ne viene la conseguenza affatto opposta; altrimenti sarà vera anche la proposizione, che nella natura delle cose non si dà altra distinzione che di sostanza e accidenti, quando invece la semplice osservazione basta a convincer chiunque che le idee non sono nè accidenti nè sostanze, ma sono idee, vale a dire sono parziali vedute di quella forma dell'essere a cui si dà l'appellazione di *ideale*.

L'altra ragione poi avrebbe qualche valore, quando noi dicessimo che l'essere ideale è lo stesso che Dio sotto la forma ideale; cosa assurda, perchè non si può veder Dio, senza vederlo in tutte tre le forme dell'essere, perchè tutte tre sono *essenziali* alla sussistenza divina. In questa misura dunque dell'essere divino sotto la sola forma ideale è impossibile che Dio si communichi alle sue creature; giacchè, quantunque siano innumerevoli i gradi nei quali Dio può darsi a partecipare alle creature, però anche il minimo grado inchiuderebbe sempre la trinità delle forme.

Ma non è così dell'idea dell'essere; non si può dire cioè che ripugni alla divina natura la communicazione di una semplice idea. E perchè ciò? Appunto perchè l'essere può conoscersi in tanti e distinti gradi, dal più perfetto al più imperfetto. Ora, il più imperfetto modo di conoscer l'essere consiste appunto nell'intuizione dell'idea inderminata, e il più perfetto consiste nella *percezione* svelata e intuitiva di Dio, nella visione dell'Ente assoluto; e in questo secondo modo si danno innumerevoli gradazioni, ma sempre identiche nella loro specie. Di modo che non si possono dare che due specie di intuizioni, quella dell'essere indeterminato, e quella dell'Essere completo nelle sue forme. La prima specie è l'intuizione naturale, e la seconda è la visione sopranaturale.

Vero è che non ripugna l'ipotesi di una intuizione dell'essere ideale determinato in varie maniere rispondenti agli enti finiti; cioè non ripugna logicamente, benchè sia contradetta e dal fatto e dalla ragione della divina economia. Ma data anche come vera questa ipotesi, la nostra mente non avrebbe ancora l'intuito di Dio, perchè le determinazioni dell'essere non sono altro che limiti e confini, entro cui si restringe l'intuito dell'essere stesso.

126. Ripetiamo dunque, che Dio non può communicarsi all'uomo, senza darsi a vedere non solo nella sua idealità, ma anche nelle altre forme; che se non vuol communicare sè stesso alle sue creature, e tuttavia vuol crearle intelligenti, non gli rimane altra via che di infondere nelle loro menti l'idea pura dell'essere.

Ma è certo in primo luogo, che noi pensiamo l'essere ideale; è certo del pari che non abbiamo l'intuito di Dio.

Dunque è certo che l'essere ideale da noi intuito non è Dio.

127. Dire che noi vediamo l'Ente reale e ideale, cioè Dio, vediamo la sussistenza di Dio, ma non ne vediamo l'essenza, è assurdo; perchè in Dio l'essenza e la sussistenza sono il medesimo. Dire che noi ne vediamo il concetto, ma non la sostanza, è cambiar la questione; perchè il concetto di Dio non è Dio, e poi bisogna dimostrare con ragioni evidenti che quel concetto sia innato e sempre presente al nostro spirito. Dire che Dio è il primo ontologicamente, e quindi deve esserlo anche logicamente cioè nell'ordine dei nostri concetti; dire che gli esseri da noi percepiti sono contingenti e creati, e perciò non si possono cono-

scere se non come effetti, nè si possono conoscere come effetti, senza vederli nella loro causa creatrice che è Dio; il dir questo e altre simili cose, è un lasciar da parte i fatti, l'esperienza e la coscienza, per abandonarci a dei ragionamenti ipotetici che non possono conchiudere. Perciocchè argomentando così, si dà per supposto ciò che è in questione, se cioè l'ordine delle nostre cognizioni sia precisamente quello che hanno gli esseri in sè stessi.

CAPITOLO QUARTO.

L'ESSERE MANIFESTANTE NON È COSA SUBIETTIVA.

128. Che l'essere ideale non sia cosa subiettiva, non sia cioè una modificazione, nè un atto qualunque del nostro spirito, appare manifesto dalla sua stessa natura di ente manifestante.

Infatti, in tanto l'essere si dice ed è manifestante, in quanto fa conoscere l'essenza stessa dell'essere come è in sè stessa, fa concepire e conoscere gli enti nella loro propria esistenza; e ciò non è altro che farli percepire come obietti.

Ma percepire una cosa obiettivamente non si può, se già non si conosca qualche cosa obiettiva, qualche obietto.

Dunque l'ente ideale, che è il mezzo con cui si pensano gli obietti tutti quanti, non può non avere natura obiettiva, non essere obietto.

Se l'essere manifestante è essenzialmente obietto, rimane dimostrato che non può confondersi collo spirito umano, nè con alcun atto, con alcuna modificazione dello spirito umano.

E ciò si deduce eziandio dalla natura del pensiero. Giacchè non si può dare idea se non sia presente a qualche pensiero; come non si può dare pensiero senza un qualche suo termine o sia obietto. Il pensiero poi non può confondersi col suo obietto mai; questi due sono termini opposti. Dunque non si può confondere l'essere manifestante col pensiero umano.

129. Vero è che quando noi pensiamo gli astratti, allora nel nostro pensiero c'è qualcosa di subiettivo. Ma in che è riposta questa parte subiettiva degli astratti? Ciò che vi è di subiettivo nel caso delle idee astratte è la limitazione dell'intuito o sia dell'attenzione, la quale si restringe a contemplare un solo aspetto più o meno generale di un'idea, come per esempio, la *raziona-*

lità nell'idea specifica di *uomo;* inoltre vi è di subiettivo quella natura quasi di obietto distinto dal tutto da cui fu tolta l'idea astratta, per esempio, l'*ente razionalità* nel caso addotto. Questa è la parte subiettiva degli astratti.

Ma non si creda per questo che gli astratti abbiano con ciò perduto affatto la natura obiettiva. Perciocchè anche in queste limitazioni dell'intuito, e in queste creazioni di enti mentali giace sempre in fondo l'obietto, c'è sempre la visione dell'essere ideale che si presenta vestito di qualche determinazione.

129. Oltre queste ragioni poi c'è quella gravissima dei caratteri, di cui è insignito l'essere manifestante, caratteri che non possono applicarsi al subietto umano, che è finito contingente mutabile e temporaneo.

CAPITOLO QUINTO.

ALL'ESSERE MANIFESTANTE APPARTENGONO LE ESSENZE DELLE COSE CONTINGENTI.

130. L'essenza ideale dell'essere ha doppia qualità di manifestante e di manifestata, perchè, facendosi obietto del nostro spirito e luce della nostra mente, non può a meno di manifestare primamente sè stessa.

Gli esseri contingenti per l'opposto non sono luce, non sono per sè manifesti, mentre la luce intelligibile non può emanare che da Dio, il solo essere che sia per sè intelligibile; ma abbisognano di essere manifestati, perchè la loro essenza, nella quale sola si possono pensare e conoscere, è distinta realmente dalla loro sussistenza.

131. Ma da qual cosa possono questi enti venir manifestati, se non dall'essenza universale dell'essere? Questa infatti ci presenta la possibilità di tutte le cose che sono o possono essere; ce la presenta da principio in un modo indistinto e communissimo, che vien poi a distinguersi e specificarsi all'occasione che si percepisce il sentimento e le sue varietà. Perciocchè ogniqualvolta il nostro spirito è mosso dal sentimento e dalle varie sensioni a pensar qualche cosa, altro egli non pensa se non l'ente stesso che pensava prima, colla sola differenza che prima lo pensava indeterminato, e ora lo pensa determinato, vestito di modi.

Questi modi, se da una parte si può dire che aggiungono

qualche cosa al pensiero dell'essere, si può dire dall'altra che ne circoscrivono e restringono la veduta, senza che però cessi il primo intuito dell'essere; perchè i modi degli enti finiti non sono che limitazioni dell'ente.

132. Per intenderlo, basta riflettere che, per quanto varia e moltiplice si concepisca la classe di questi modi, l'essere è ancora e sempre suscettibile di farcene conoscere dei novi; perchè la sua attitudine è infinita, estendendosi a tutto il possibile, mentre ogni modo o determinazione è finita e circoscritta; in guisa che anche tutta l'infinita possibilità dei modi finiti non aggiunge all'essere ideale niente di formalmente diverso da lui. Per esaurire l'attitudine dell'essere a farci conoscere l'essenza dell'essere converrebbe che noi vedessimo l'Ente assoluto, ente infinito non solamente come ideale, ma eziandio come reale e morale.

La sola visione dunque della sussistenza di Dio è esclusa dall'essere ideale, perchè questa non è una determinazione, un modo dell'essere ideale, ma una realtà, di cui non abbiamo alcuna percezione, e che si distingue formalmente dall'essere indeterminato.

133. Da ciò si deduce, che l'essere manifestante contiene in sè stesso l'essenza di tutti gli esseri contingenti, reali o possibili. Però la contiene, come abbiam detto, in un modo indistinto, e non si distinguono le varie essenze degli esseri che dietro la percezione dei sentimenti e delle sue modificazioni.

L'essenza divina all'incontro non è compresa nell'essenza dell'essere indeterminato, fuorchè di un modo negativo, cioè per via di ragionamento, e non già di percezione o intuito. A poter conoscere positivamente l'essenza divina, converrebbe che si aggiungesse un altro lume, il quale ci facesse percepire realizzata quell'essenza dell'essere che ora vediamo di capacità infinita, e che perciò si perfezionasse la parte *formale*, e non già la *materiale*, della nostra cognizione.

CAPITOLO SESTO.

IN CHE SENSO SI DICA ENTE UNIVERSALE.

134. Dal fin qui detto si deduce eziandio in qual senso l'essere manifestante si dica *universale*. Non è già che l'essere in sè considerato non sia qualcosa di particolare, o vero che tutti gli enti

non siano che l'essere manifestante; ma si dice universale, perchè esso si predica di tutte le cose, perchè tutte ce le rende conoscibili. L'universalità dell'essere dunque non è altro che il rapporto che tutti gli enti hanno verso di lui come essere manifestante.

135. E questa universalità si estende anche all'Ente assoluto; perciocchè è per mezzo dell'ente ideale che noi possiamo pensarlo; e l'ente si predica tanto delle cose, quanto di Dio, in un medesimo senso, benchè in altro modo.

Perocchè delle cose si predica come idea di esistenza e come essenza delle medesime, mentre per suo mezzo noi conosciamo che cosa siano gli enti finiti; ma dell'Ente assoluto non si predica se non come idea di esistenza. Infatti l'idea di esistenza è necessaria anche per sapere, se Dio esista; ma non basta a farci conoscere positivamente, come Dio esista, quale ne sia l'essenza; essa ci fa conoscere *an Deus sit*, e non già *quid sit*. E così l'essere manifestante, preso unicamente come idea di mera esistenza, si predica univocamente di Dio e delle creature, e perciò è idea universale e communissima. La distinzione fra la mera esistenza, e l'essenza, la quale talora si può conoscere anche negativamente, sventa il sofisma di coloro, i quali da ciò che noi facciamo l'ente predicabile egualmente e di Dio e delle creature, ne vorrebbero trarre il più mostruoso panteismo.

CAPITOLO SETTIMO.

IN CHE SENSO SI CHIAMI ENTE POSSIBILE, ENTE INIZIALE.

136. L'ente manifestante si chiama da noi *ente possibile*. Ora, bisogna precisare il senso di questa espressione.

137. Noi l'abbiamo ciò fatto nell'Ideologia e altrove; ma gioverà il ripeterlo. Colà abbiamo distinto tre specie di possibilità; la possibilità logica, la metafisica e la fisica.

La possibilità logica non è altro che la pensabilità di una cosa; cioè l'esenzione da ogni contradizione, cosicchè si dice logicamente possibile ciò che non è contradittorio a concepirsi. Ciò infatti che involge contradizione, non è pensabile; è pensabile invece tutto il resto, che non involge contradizione.

La possibilità metafisica si identifica colla logica; se non che

la possibilità metafisica riguarda più tosto l'essenza dell'essere in sè, e la possibilità logica l'essenza dell'essere come pensabile.

Finalmente la possibilità fisica versa nel giro delle cose reali, considerate come cause. Onde, la possibilità fisica di un ente o di un evento dipende dalla causa prossima che lo può produrre.

138. Ciò distinto, diciamo che l'essere manifestante si chiama ente possibile nei primi due significati, e non già nell'ultimo; giacchè l'ente manifestante, preso da solo, non presenta che la pensabilità (possibilità logica) e l'intrinseca essenza (possibilità metafisica) di tutti gli enti in modo indistinto. Perciò l'espressione di ente possibile equivale per noi all'altra di idea dell'ente, di ente ideale, intelligibile, pensabile, essenza dell'ente.

La possibilità fisica all'incontro non si concepisce da noi, se non dopo aver conosciuto qualche ente reale, e qualche suo effetto.

139. Badisi bene a non confondere l'ente possibile coll'idea di possibilità. Questa non è che un'idea di relazione, la quale nasce in conseguenza di un atto di riflessione portato sulla percezione degli enti reali, dai quali rimovendo col pensiero la loro sussistenza, si pensano poscia come possibili a sussistere, e indi si cava l'idea astratta di possibilità.

140. Merita pure di essere avvertito, che l'ente manifestante non si mostra come l'ente possibile nella prima e naturale intuizione, ma nelle riflessioni che succedono alla percezione dei reali. Noi da principio contempliamo l'essere senza distinguere in esso la forma ideale dalle altre, senza nè men sapere che esso è solamente ideale. A poter fare questa distinzione convien prima aver percepito un qualche reale, e portare su di esso la riflessione, confrontarlo coll'idea per distinguerne la natura diversa.

141. Si deve inoltre distinguere l'ente *possibile* dall'ente *ipotetico*. Il possibile non è mai il concetto di un reale; l'ipotetico invece è la supposizione dell'esistenza di un reale, la quale si fa all'intento di fondare su di essa qualche argomentazione.

142. Alcuni rigettano l'ente possibile, negando che esso possa servire di mezzo del conoscere. Che cosa volete cavare, essi dicono, dall'ente possibile? Il reale? Mai più, perchè il reale, senza una causa sussistente che lo crei, non è possibile. La filo-

sofia quindi, e nè pure la cognizione, non si può cominciar dal possibile; perchè se niente sussiste di reale, niente è possibile.

Si dimanda in primo luogo che cosa noi vogliamo cavare dal possibile. E noi rispondiamo che non vogliamo cavarne altro che quello che in esso si contiene. Che cosa contiene il possibile? Contiene il concetto della cosa, l'obietto ideale; e noi non pretendiamo di cavarne altra cosa; e diciamo che siccome niente si può conoscere, se non si abbia un qualche concetto nella mente, così i reali percepiti si conoscono mediante il concetto dell'ente, o sia mediante l'ente possibile.

Il qual *concetto* però non basta a far conoscere i reali; ci vuol di più l'*azione reale* di essi nel nostro sentimento; ci vuole inoltre un'interna affermazione e persuasione del nostro spirito, con cui si giudica sussistente ciò che prima si pensava soltanto nell'idea e come indeterminato.

Colla seconda difficoltà poi si trabalza in un'altra questione; giacchè il principio che, — se nulla c'è di reale, niente è possibile, — non si può allegare quando si cerca l'*origine della cognizione*, ma soltanto quando si cerca l'*origine degli enti creati*, delle sussistenze finite. Ora, noi siamo d'avviso che nel primo intuito nè si veda l'Ente reale assoluto, nè l'atto creativo, nè i reali come contingenti. Perciò quella difficoltà non fa al caso nostro, e non può nè pur moversi contro l'ente possibile, al quale noi riduciamo tutto l'obietto del primo intuito, perchè noi parliamo di possibilità logica, e non già fisica.

143. Del resto fra l'ente logicamente possibile e l'ente possibile fisicamente passa una così stretta relazione, che spiega il perchè sia così facile a svolgersi in noi il concetto della causa necessaria. Nell'intuito dell'ente possibile giace una credenza implicita e profonda a un Essere assoluto, potente di effettuar tutto ciò che non involge contradizione; credenza che dimostra come operi secretamente nel fondo dell'anima umana il principio di assolutità.

144. Meditando sull'ente possibile, facilmente si comprende che a lui manca ancora qualche cosa a essere perfetto ente; gli manca cioè la realità, la sussistenza. Ecco in qual significato esso chiamasi *ente iniziale*. Si chiama così, perchè, considerato rispetto alla forma reale, esso non è ente che in potenza; è in potenza cioè a essere realizzato.

Non è già che l'ente possibile diventi reale, cessando di esser possibile; è che nell'ente tutt' insieme e ideale e reale c'è il compimento dell'essere in quella data specie; laddove fino a tanto che non c'è, o sia che non si conosce l'essere fuorchè nella prima forma, ancora non si conosce che un tipo, un disegno dell'essere; e quando invece si percepisce e conosce anche nella realità, allora non gli manca niente di ciò che alla sua perfezione appartiene. Giacchè è chiaro che nella realità c'è di più, che non nella mera idealità.

CAPITOLO OTTAVO.

L'ENTE MANIFESTANTE È PURA FORMA DELLA COGNIZIONE, SENZA MATERIA, E NON È FORMATO COLL'ASTRAZIONE.

145. Se l'essere manifestante contiene le essenze degli enti finiti in un modo indistinto e affatto indeterminato; se esso è ciò in cui si conosce o si concepisce ogni cosa, ogni ente, così Dio come le creature; rimane che egli sia pura forma della cognizione, vale a dire ciò che nella nostra cognizione vi è di fondamentale, di commune, ciò in cui tutte le concezioni, tutte le idee convengono. La materia della cognizione al contrario è quanto si aggiunge al pensiero dell' essere mercè il sentimento e le sue modificazioni.

146. Che se l'essere manifestante è forma della cognizione, e pura forma, con ciò è provato altresì, che esso non è un astratto. Infatti

1.° Gli astratti sono vedute parziali dell'essere; e l'essere manifestante è universale, abbraccia tutto in modo indistinto.

2.° Gli astratti sono presi dalle idee specifiche; e l'essere communissimo non può esser preso da nessuna idea, se non in quanto quell' idea è stata formata coll'essere communissimo. Se ogni idea specifica o generica si converte in quella dell'essere, e non può concepirsi senza di essa, certamente l'idea dell'essere non è opera dell'astrazione.

3.° Non si può pensare un astratto, senza pensarlo nell'essere e per l'essere manifestante. Dunque l' essere manifestante non può esser l' opera dell' astrazione. Perciocchè deve esistere in mente prima degli astratti, acciocchè si possano pensare. Così l'astrazione dà sempre per supposto il pensiero dell'essere communissimo.

4.° Ogni astratto è un'idea generica, o vero specifica, ma non piena, la quale presenta qualcosa di *commune* o a più specie, o a più individui, ma non presenta il *proprio*. All'incontro l'essere ideale, appunto perchè communissimo, abbraccia tutto l'ente, e tutto ciò che è nell'ente; perciò non presenta soltanto il commune, ma anche il proprio. Dunque l'idea dell'essere ha natura intieramente diversa da quella degli astratti, non è quindi un'idea astratta.

5.° L'idea dell'ente contiene, quantunque solo virtualmente, tutto ciò che l'ente deve avere in sè per esser tale; con essa lo spirito pensa tutto ciò che è necessario, acciocchè l'ente abbia l'atto proprio dell'esistere, e perciò pensa tutte le condizioni essenziali acciocchè l'ente sia, quantunque le pensi in un modo indistinto. Gli astratti invece presentano tal cosa dell'ente che non ha nè può avere un atto proprio di esistere; infatti l'astratto colore, l'astratto sapore, l'astratta rotondità non hanno alcun atto proprio di esistere, e nè men l'uomo, nemmeno il cavallo, nè men la pianta sussiste senza tutte e ciascuna di quelle qualità che a un individuo reale sono necessarie. Quando invece l'idea dell'essere manifesta ogni atto di esistere; e però al suo obietto nulla manca per essere pensato, senza ricorrere o riferirsi almeno tacitamente ad altro obietto, come avviene nel pensiero degli astratti.

147. Tuttavia, non potendo noi contemplarlo riflessamente, senza prendere una qualsiasi idea specifica o generica, e rimovere da essa fino l'ultima delle sue determinazioni; perciò l'ente communissimo si può chiamare l'idea astrattissima, l'ultima astrazione possibile, ma solo nell'ordine dell'avvertenza, e non in quello dell'intuito diretto nè nell'ordine cronologico delle nostre idee.

CAPITOLO NONO.

COME POSSA ESSERE A UN TEMPO FORMA DELLA COGNIZIONE E DELLA POTENZA CONOSCITIVA.

148. Noi lo abbiamo chiamato forma unica e universale della cognizione. Ora, come mai possiamo chiamarlo eziandio forma della ragione umana e della potenza conoscitiva?

Ciò non involge nessuna contradizione, ove si rifletta che l'essere manifestante ha natura obiettiva, e non può confondersi

col nostro spirito. Si distinguano le *forme subiettive* dalle *forme obiettive*. La forma subiettiva non si distingue realmente dal subietto; la forma obiettiva se ne distingue. L'essere manifestante è *forma obiettiva*, e come tale è realmente, essenzialmente distinta dal nostro spirito. Quindi accade che ella abbia le due relazioni di cui abbiamo parlato, cioè che ella sia ad un tempo e *manifestante* e *manifestata*.

Sotto la relazione di manifestante dicesi forma della mente, perocchè senza di essa la mente non sarebbe mente. La forma è ciò che dà a un ente quell'atto per cui esso è quell'ente, più tosto che altro ente. Ora, l'essere ideale è quello che trae il nostro sentimento all'atto di intuizione, a quell'atto pel quale esso diviene intelligente. Dunque l'essere manifestante è vera forma della nostra ragione.

Sotto la relazione poi di manifestata, dicesi forma della cognizione, perchè costituisce l'obietto cognito, vale a dire, ciò che c'è di obiettivo, di intelligibile, e però di formale in ogni cognizione.

CAPITOLO DECIMO.

DEFINIZIONE E PRINCIPALI RELAZIONI DELL'IDEA.

149. L'essere può communicarsi a un subietto in tre diverse maniere; cioè o come essenza solamente, o solamente come realità, o sotto entrambe le forme.

Nella prima maniera è *idea*, nella seconda produce una *percezione* solamente sensitiva, nella terza è *cognizione* di una realità.

L'idea dunque è l'essere che si presenta a noi solamente come intelligibile e manifestante, o sia come pura essenza.

150. Vediamo adesso le principali relazioni e attribuzioni dell'idea.

In primo luogo l'idea ha relazione di principio verso gli enti reali che sono suoi termini; e di queste due cose, *principio e termine*, si compone ogni ente completo. Infatti ogni ente completo dove necessariamente risultare di due elementi, cioè di un'essenza eterna, e di una realità che può essere eterna o contingente.

Un'essenza alla quale non corrisponda alcuna realità, non è ancora che un ente possibile, e però incompleto.

E del pari, una realità che non fosse congiunta con un'essenza, non sarebbe intesa da nessuno, e quindi non sarebbe un ente; per cui l'esistenza di questa realità ripugna colla legge ontologica del sintesismo, non potendo sussistere un ente-termine, qual sarebbe una realità cieca e inintelligibile, divisa dal suo principio che è la sua essenza o idealità. Perciò le realità finite, finchè si considerano anteriormente alla percezione intellettiva, riguardo a noi non sono ancora esistenti; non sono enti, ma più tosto non-enti.

Dell'ente ideale e reale poi si fa un solo ente; ma ciò ha luogo soltanto alla presenza della mente, all'atto della percezione intellettiva che congiunge insieme l'idea colla realità, affermando questa come un termine, un'attuazione di quella. Dico, soltanto alla presenza della mente; giacchè in sè stessi il reale e l'ideale sono, almeno nel giro delle cose contingenti, non solo formalmente, ma anche numericamente distinti e per natura separati.

151. Unendosi l'essenza dell'essere colla percezione sensitiva degli enti si forma la cognizione di essi, la quale risulta dell'ideale e del reale; e l'Ideale che ne resta in mente si chiama *specie*.

Ora, convien distinguere fra l'essenza, l'idea e la specie.

L'*essenza* è l'essere in sè e per sè intelligibile.

Ove l'essenza sia intesa, cioè intuita da una mente, si chiama *idea*.

Le determinazioni poi dell'idea, le quali si aggiunsero per la percezione e che rappresentano gli individui, di cui sono gli esemplari, si dicono *specie*.

152. Le specie sono molte; sono tante, quante sono le combinazioni dei modi determinati rappresentanti le cose reali o imaginabili; ma l'idea è una e sempre quella, è sempre l'idea dell'ente, come consta dall'Ideologia.

153. Da questa necessità di vedere gli enti reali nell'idea eterna e immutabile, nasce una particolare qualità della nostra cognizione. Nasce cioè, che noi pensiamo i reali temporanei ed estesi al tutto fuori del tempo e dello spazio. E questo dicesi pensarli nell'eternità, cioè *con un modo eterno*, e non già *con un atto eterno*, il che è proprio unicamente di Dio. Il tempo stesso e lo spazio si pensano nelle loro idee, che sono esenti dalle leggi dello spazio e del tempo. Dunque si pensano in cosa eterna e inestesa.

154. Da ciò deriva, che i reali finiti, oltre ad avere un'esi-

stenza relativa fra loro, la quale soggiace al tempo e allo spazio, ne hanno un'altra relativa alla mente: il che noi esprimiamo dicendo, che essi esistono *nel mondo metafisico*. La quale esistenza dei reali nel mondo metafisico è la loro principale e più compiuta sussistenza.

155. L'uomo non percepisce per intiero l'ente con nessuna delle sue potenze; e rispetto alla realità delle cose esteriori a lui, egli non le percepisce se non in quel tanto che tale realità opera in lui, cioè nelle sue potenze. Quindi le essenze determinate delle cose, le quali sono date a conoscere all'uomo, non contengono tutta l'entità dell'ente, ma solo quella porzione di attività che l'ente esercita nell'uomo.

Conosciuto che il percepito riceve limitazione dalla potenza percettiva, il filosofo deve esaminare l'una appresso l'altra le potenze percettive, e rilevare qual sia la limitazione che ciascuna pone al suo percepito. L'uomo può far questo, perchè egli ha la facoltà del conoscere perfetto e assoluto, emendatrice delle altre potenze. Tali potenze sono due: il *senso* e la *ragione*.

156. Siccome la cognizione percettiva dei reali si fa per un'azione dei reali stessi nel nostro sentimento, e l'essere ideale non produce che un'azione manifestativa, senza communicarsi al nostro sentimento spirituale, perciò la cognizione percettiva umana si limita al reale creato e sensibile.

Ora, fra il reale creato e il reale divino si dà un'essenziale differenza, che è necessario di ben marcare.

Il reale divino communicabile all'uomo (però in un ordine sopranaturale) è la stessa azione divina, l'azione creante di Dio, la quale è identica coll'essenza divina.

Invece i reali creati altro non sono che termini effettuati di quest'azione, uno de' quali termini è l'uomo stesso conoscente.

Dunque la cognizione che ha l'uomo delle cose create è una relazione fra uno di questi termini, cioè l'uomo stesso conoscente, e gli stessi termini conosciuti: qui un termine opera sull'altro, modificandolo.

All'incontro quando trattasi di percepire il reale divino, cioè l'azione creante, in questa percezione non vi è relazione di termine a termine, ma di termine alla sua causa, cioè all'azione che lo produce. Onde è chiaro che si deve avere una maniera al tutto nova di conoscere un tal reale; la qual maniera con-

siste in vedere nell'ente stesso, obietto della mente per sè noto, l'atto creatore inesistente al creato, cioè al proprio sentimento delle altre cose sensibili. Per questo rispetto verso la realità divina, l'intelletto opera come senso; e il creato sensibile non entra in tale cognizione come oggetto conosciuto, ma più tosto come conconosciuto, determinante non l'atto creatore, ma quella misura di lui che a noi si rivela.

157. Dalle quali cose si deducono i segnenti corollari:

1.° Nell'idea si intuisce l'essenza dell'ente, ma in modo indeterminato.

2.° Questa essenza ha un'azione sua propria, e in questa azione consiste la sua realità. Nell'ordine naturale noi non percepiamo questa azione propria dell'essenza dell'essere, cioè quel reale in cui l'ideale insiede e con cui s'identifica; essa è l'*incognitum* in tutti i pensieri umani. Una parte poi di questa azione, che dicesi anche azione *ad extra*, è l'azione creatrice.

3.° I termini di quest'azione creatrice sono i reali contingenti. La mente umana unisce questi termini all'ente di cui ha l'intuito, e li dice termini di lui, trasaltando l'azione dell'ente, perchè da lui non percepita.

Così l'ente ideale è il *subietto dialettico* di tutti i termini e di tutte le determinazioni reali.

In altra maniera poi, quando non i reali, ma i loro concetti si dicono *termini dell'idea dell'essere*, allora l'idea dell'essere è come il subietto de' concetti speciali, e quindi fa l'ufficio di *subietto ideale*.

158. Per la cognizione però dei reali non basta l'ente-termine, ma è necessaria di più l'affermazione e persuasione nostra. E per la stessa intuizione delle essenze determinate si richiede sempre la presenza del sentimento relativo ad esse, o vero di un sentimento vicario, qual può essere l'imagine fantastica o il vocabolo.

CAPITOLO UNDECIMO.

DELL'IMPERFEZIONE DELLA COGNIZIONE UMANA.

159. La cognizione può avere e ha veramente diversi limiti, anzi la cognizione propria delle intelligenze finite deve averne per necessità. Quindi è che la cognizione umana, benchè vera e

certa, è anch'essa imperfetta o sia limitata, e solo pel lavoro della riflessiono diventa più o meno estesa e in qualche senso completa.

160. Per descrivere i limiti della cognizione umana fa d'uopo esaminarne gli elementi e indagare le leggi del suo sviluppo.

161. Per prima cosa si deve osservare, che l'unica base della nostra *cognizione positiva* è il *sentimento* o *ciò che cade nel sentimento*, vale a dire il sentimento *sostanziale* o l'*accidentale*.

162. Nessuno potendo sperimentare altro che il sentimento suo proprio, e le modificazioni di esso provenienti dall'azione dei corpi estrasubiettivi; così nessun'altra cognizione positiva o percettiva noi possiamo avere, fuorchè di noi medesimi e del mondo esteriore sensibile e materiale.

Questa è la massima limitazione della cognizione umana rispettivamente alle cose che si conoscono positivamente e in modo immediato, senza il sussidio della riflessione e del raziocinio.

163. Finchè però il sentimento esiste in noi da solo, non costituisce ancora alcuna cognizione; perciò si è detto che il sentimento è base della cognizione umana, ma non ne è ancora l'atto e l'essenza. Nella mente umana esso non è ancora *ente*, perchè qui si prende da noi come è anteriormente alla percezione intellettiva; o vero si prende per sè in quanto si distingue dall'atto razionale, se si vuole che la percezione intellettiva sia contemporanea al sentimento.

La mente lo apprende come termine dell'essere iniziale, che è la stessa essenza universale dell'ente; e così appreso, il sentimento è divenuto un ente, sentimento-ente.

164. Ma l'ente ha due forme, l'ideale e la reale, l'una manifestativa, attiva l'altra. Quindi la mente può considerare quell'ente-sentimento come ideale o come reale.

Però la forma ideale contiene sempre la stessa essenza dell'ente: dunque niun ente può essere concepito dalla mente privo di questa forma.

All'incontro la forma reale non sempre contiene l'essenza dell'ente: ciò non si avvera che dell'Ente essenzialmente reale, cioè dell'assoluto e necessario ente; gli altri tutti si dicono contingenti, appunto perchè la loro realità non abbraccia l'essenza dell'ente.

Onde si conchiude, che a poter conoscere un reale contingente,

si richiede sempre la presenza non solamente dell'idea che ne contiene l'essenza, ma anche di un qualche sentimento relativo a quell'ente.

165. Ove questo sentimento sia dato, la mente non può a meno di percepire un ente, di riconoscere che l'essenza dell'ente è realizzata in quel sentimento.

Questa è bensì la ragione sufficiente della conoscenza di quell'ente reale, cioè della sua sussistenza percepita. Ma appunto perchè questa non è riconosciuta come necessaria, come contenuta necessariamente nell'essenza dell'ente, da ciò la mente si accorge che quel reale è contingente; quindi è che la di lui cognizione primitiva e naturale è oscura in parte e misteriosa.

166. Vediamo intanto come avvenga che la mente conchiuda, che i reali contingenti sono creati da Dio.

La riflessione che considera qual sia la realità sentimentale intuita come determinazione dell'essere ideale, si accorge prima di tutto, che quest'essere ideale necessario può stare senza di quella; giacchè vede che l'idea si può pensare anche divisa dalla realità, non così la realità divisa dall'idea; vede che l'idea, come necessaria, non può pensarsi non esistente, al contrario della realità sentimentale. Quindi conchiude che quella realità determinata non è necessaria all'essere ideale, o, che è lo stesso, è una realità contingente.

167. Trovato che essa è contingente, intende che egualmente può essere e non essere, che è indifferente all'esistere o non esistere; e che perciò si dimanda come necessaria una ragion sufficiente, la quale spieghi perchè quella realità sia, più tosto che non sia.

Ma questa ragion sufficiente che la fa essere, più tosto che non essere, dicesi sua causa. Perchè qui si tratta di realità; e la realità non si spiega colla sola idealità, ma con un'altra realità atta a produrla.

Dunque esiste una causa di lei, ed essa è cosa prodotta.

168. Ma la riflessione non si arresta qui; essa si avanza un passo ancora, ed esamina quale deve essere questa causa. Sarà ella una causa che operi necessariamente? No; perchè se fosse così, avrebbe prodotto un effetto necessario, quando invece l'effetto di cui si tratta è contingente. Dunque la sua causa deve essere una

libera volontà, perchè deve essere una causa che non operi necessariamente.

169. Ma questa libera volontà apparterrà essa a un subietto contingente o vero necessario? Ella deve appartenere a un subietto necessario, senza dubio. Giacchè se appartenesse a un subietto contingente, questo pure dovrebbe essere prodotto da una causa libera; e quindi o si dovrebbe andare all'infinito, senza fermarsi mai, o si dovrebbe fermarsi finalmente a un ente libero, ma necessario quanto all'esistenza.

170. E poichè qui si tratta di tal causa che fa esistere quella realità determinata, più tosto che non esistere, perciò qui si tratta di una causa creante, altro non presentando il concetto di creazione se non la produzione di qualche cosa dal nulla.

E di più trattasi di causa immediata, perchè fra essere e non essere non si dà mezzo.

Per ultimo deve essere causa eterna e infinita; giacchè la realità finita si vede nell'essere ideale, infinito ed eterno; poi la causa, che qui si cerca, è necessaria, e quindi anche eterna e infinita.

171. Per questa via la mente si inalza alla cognizione della causa creatrice dei contingenti; e così sodisfa in parte al difetto della cognizione percettiva.

Il che però non toglie alla cognizione tutto quel fondo di oscurità che ha fin da principio. E il motivo si è, che ci manca sempre un anello, la cognizione cioè, o a dir meglio la percezione dell'atto creativo. Noi vediam le cose nell'ente ideale, che è bastante a farle conoscere, ma non a produrle; onde ci appaiono prodotte, senza che da noi si veda la causa producente; e però ci appaiono esistenti, senza la ragione della loro esistenza. Intendiamo bensì che una causa ci deve essere, ma essa non ci apparisce, ci nasconde la sua azione producente.

L'universo dunque è un'enigma, di cui ci manca la chiave; giungere a trovarla colla riflessione, ecco dove sta la sapienza a noi concessa.

172. Altre imperfezioni della cognizione umana si renderanno manifeste nei libri successivi di questo trattato.

LIBRO TERZO.

LA DIALETTICA.

173. Classificato l'ente, studiata la natura dell'essere ideale, prima di passare all'esame delle altre forme sotto cui l'ente esiste, ci bisogna discorrere delle leggi che deve seguir il pensiero per giungere a scoprire la ragion sufficiente di tutto ciò che l'uomo concepisce come ente.

174. Queste leggi costituiscono la *dialettica*, che è l'arte di ben ragionare. Però la dialettica, che siamo per trattare, non riguarda se non ciò che si riferisce alla questione ontologica. Noi non faremo altro che dirigere il pensiero alla soluzione del problema ontologico, accompagnarlo nel suo sviluppo, distinguerne i vari gradi dal più imperfetto al più perfetto e assoluto.

CAPITOLO PRIMO.

SI ESPONE NOVAMENTE IL PROBLEMA ONTOLOGICO.

175. L'essenza dell'essere è una, come abbiamo tante volte ripetuto; e ciò è evidente, perchè l'essenza dell'essere che ci si presenta al primo intuito, non è che l'ente iniziale, indeterminato, semplicissimo, quello che noi predichiamo di tutte le cose, che entra come base in ogni benchè minimo concetto.

176. Ma se l'essenza dell'essere è una, come mai gli enti sono più? Ecco il problema capitale dell'Ontologia.

La questione non resta sciolta col dire che tutti gli enti partecipano dell'essenza dell'essere, ma non sono essa. Infatti si può replicare così: Supponendo che i moltiplici enti partecipano dell'essenza dell'essere, si suppone che ci siano due cose; un chè partecipante, e l'essenza partecipata.

Ma questo chè partecipante è egli essere? E se non è essere, che cosa sarà, quando niente vi è fuori dell'essere?

Che se la ragione della pluralità non si rinviene nell'essenza dell'essere, dove mai si troverà, quando fuori dell'essere non vi è che il nulla?

177. Questa difficoltà si presentò alla mente anche dei più antichi filosofi, senza che abbiano saputo scioglierla. Alcuni infatti ridussero tutte le cose all'*unità*, negarono il moltiplice, e

dissero *unum omnia;* tutte le cose non erano per loro che una sola cosa, una sostanza unica, e rovesciarono così nel panteismo.

Altri invece negarono l'unità, come i sensisti e i materialisti, e non videro che gli enti moltiplici e singolari; dissero *multa*, senza trovare un legame.

Finalmente le filosofie di Platone e di Aristotele non negarono nè l'unità nè gli enti moltiplici, e dissero *unum et multa,* o vero *unum idemque multa,* ammettendo che lo stesso ente era unico e moltiplice.

178. Il motivo di questi errori si è, che essi in primo luogo non seppero fare una giusta distinzione fra l'essere ideale e il reale, fra il mezzo del conoscere e le cose conosciute; poi ignorarono l'*atto creativo,* che è l'elemento ignoto delle nostre cognizioni, perchè non cade nell'intuito, e non si può conoscere fuorchè o per via di rivelazione divina, o per via di ragionamento, il quale però, senza di quella prima, non è punto facile all'uomo, come il fatto degli antichi dimostra appieno.

CAPITOLO SECONDO.

SOLUZIONE GENERALE DEL PROBLEMA ONTOLOGICO.

179. La difficoltà sopra esposta condusse gli antichi, e fra i moderni specialmente la scola germanica al più mostruoso dei sistemi, il panteismo.

Ora, a voler sortire da essa, bisogna distinguere il senso diverso che può attribuirsi alla parola *essere.* Bisogna dire che la parola *essere* in questa proposizione « L'essere è uno » abbia un significato diverso dalla parola *ente* in quest'altra proposizione « Gli enti sono più »; altrimenti le due proposizioni sarebbero contradittorie, e si smentirebbero a vicenda.

180. Infatti nella prima proposizione la parola essere significa *l'essenza dell'essere, senz'altra minima giunta,* sia che le si possa fare o no un'altra giunta.

Ora, l'essenza dell'essere senza più, non è l'essere completo, ma l'essere *iniziale.* Quindi si comprende, come l'essenza dell'essere possa, anzi deva esser una e semplice.

181. Ma nell'essenza dell'essere non si contiene forse ogni essere, ogni ente, ogni entità, ogni atto, ogni termine? Ciò

che è fuori di essa, che sarà, se fuori dell'essere non vi è che il nulla?

Nell'essenza dell'essere tutto si contiene; ciò è verissimo e troppo evidente: ma vi si contiene in un modo solo, nel modo ideale, manifestativo, iniziale. Contenendo tutto, essa chiamasi assolutamente *essere*; se le mancasse qualcosa, non sarebbe ancora essere. Ma contenendo tutto in un modo solo, non è assurdo che, dopo aver noi conosciuto l'essere nella sua essenza, la quale è un suo atto, l'essere possa avere ancora altri atti, altri modi diversi da quello; benchè questi stessi modi siano compresi nel primo, non già al modo loro, ma al modo del primo.

Questi modi trovammo essere tre, il modo ideale, il reale, il morale. L'idea è l'*inizio* della cosa, ma soltanto come *tipo*. Una torre, per esempio, non è per noi un ente, finchè non è da noi percepita come un obietto; il qual obietto ha un *inizio* che è la torre ideale, e ha un *termine* che è la torre reale; e solo quando questi due elementi si compongono nella mente per via di sintesi, allora vi è per la mente l'*ente reale*, denominato torre. La qual torre, senza la mente e l'idea, non è ancora un ente, ma più tosto un non-ente, non essendovi più la congiunzione del reale coll'ideale.

182. Ed ecco fin qui già introdotta una *pluralità nell'unità*, senza contradizione; unità di *essenza*, e pluralità di *modi dell'essere*. L'essenza è tutto e uniforme, ma a un modo solo, al modo ideale, perchè l'idea fa sapere che cosa sia anche la realità; se poi parliamo di modi diversi, cioè del reale non come esistente nell'ideale, ma in sè, ecco allora la pluralità degli enti. Tostochè l'ente si è presentato nel novo suo modo, l'essenza stessa lo mostra in atto; ma allora, oltre essere in sè uniforme, comincia a dimostrare alla mente delle varietà in relazione coll'ente reale. Dunque in presenza della realità l'ente diventa moltiplice.

183. Se non che la difficoltà sembra sussistere ancora; giacchè noi riconosciamo una pluralità tanto nell'ordine reale, che nell'ideale e nel morale.

Al che si risponde in primo luogo, che basta spiegare le due prime, su cui cade il maggior peso della difficoltà. Spiegato in che maniera possa conciliarsi la pluralità degli enti reali coll'unità dell'essenza dell'essere, resta spiegato anche il resto. Infatti, ammessa una volta la distinzione formale tra l'essenza dell'essere

e la realità dell'essere, si deve ammettere che i reali possono essere più, e gli atti morali parimenti, restando una e semplice l'essenza dell'essere. Che se noi discorriamo della pluralità ideale, questa consiste più tosto nella moltiplicità delle determinazioni dell'essere, anzichè delle idee; perchè l'idea è una, e le specie sole sono più; e così pure le intuizioni, che appartengono agli enti reali, sono tante quante gli individui reali, mentre l'idea è una per tutti.

184. Inoltre, i contingenti non si mostrano racchiusi nell'essenza stessa dell'essere, eziandio che questa fosse da noi intieramente conosciuta.

Se si considera che è il solo contingente che introduce pluralità nell'ordine ideale e reale, le due quistioni che rimangono a sciogliersi, sono queste:

« 1.° Come può darsi un ente fuori dell'essenza completa « dell'ente, qual sembra che sia il contingente reale, dove fuori « di essa non si concepisce che il nulla?

« 2.° Onde viene la pluralità dell'essere contingente? »

185. La prima è la questione della possibilità della creazione, la seconda è quella della creazione stessa. Quest'ultima poi è questione teologica e cosmologica; ma entrambe diventano questioni ontologiche, quando si consideri il contingente non in rapporto coll'essenza completa dell'essere, o sia con Dio creatore, ma coll'essenza universale e iniziale, qual cade nell'intuito naturale della mente.

186. Prese sotto questo secondo aspetto, le due quistioni si cangiano in queste altre:

« 1.° Come possiamo noi vedere nell'essenza dell'essere « quello che in quell'essenza non si contiene, cioè il reale con- « tingente? »

« 2.° Che cosa è che costituisce la pluralità dei contingenti? »

Con questa seconda proposizione non dimandiamo già, come si origini il contingente, chè con ciò si tornerebbe al problema della creazione, questione teologica e cosmologica; ma come dall'esame del solo contingente si possa trovare e determinare con precisione ciò che lo rende così multiplo, come l'esperienza ce lo rappresenta.

187. Quanto alla prima questione, abbiam veduto, 1.° che la

possibilità logica e metafisica di tutti i contingenti si contiene nell'essenza dell'essere; 2.° che essi non sono enti, se non perchè si considerano come uniti all'essenza dell'essere; cosicchè come *enti conoscibili* sono veramente compresi nella detta essenza; divulsi e separati da essa, non sono nè pur concepibili.

I reali contingenti non si contengono dunque nell'essenza dell'essere come reali e sussistenti, ma come conoscibili; perchè è l'essenza dell'essere che ci rende pensabile e conoscibile la loro realità.

188. Non rimane a trattare, se non « che cosa costituisca la « pluralità dei contingenti »; cioè come dall'esame del solo contingente si trovi e determini ciò che lo rende così multiplo, quale l'esperienza ce lo rappresenta.

CAPITOLO TERZO.

LA PLURALITA' DEGLI ESSERI NON VIENE DALLA RIFLESSIONE.

189. Il panteismo non sapendo conciliare la moltiplicità degli enti coll'unità dell'essere, suppone che nell'intuito l'essere sia dato come uno, ma che poi la riflessione sia quella che generi la pluralità degli enti, dividendo ciò che in origine non è diviso.

190. A trovare però l'assurdità di questo supposto basta considerare, che non è il pensiero quello che costituisca la trinita delle forme dell'essere. Essa è intrinseca all'essere stesso, e il pensiero non fa che riceverne la nozione passivamente. Vero è che il pensiero intuente, quando è diretto, risiede talmente nell'obietto suo, che non ha ritorno su di sè stesso. Questo fatto ingannò Hegel, il quale erroneamente ne indusse che in tale atto il pensiero è abolito, e non rimane più che il *puro essere;* quando invece non si dà pensiero senza dualità di subietto e obietto, l'uno inconfusibile coll'altro.

191. Dopo l'intùito diretto sopraviene l'atto riflesso del pensiero: nella riflessione il *pensiero diretto* e l'*essere*, obietto del pensiero, appariscono distinti. Questo vero abbatte il sistema dell'identità assoluta e quello di tutti i falsi obiettivisti, i quali attribuiscono alla riflessione il distinguere le cose e il moltiplicarle; e negano che prima della riflessione gli enti siano più, ma vogliono che siano un obietto, come dicono, dell'intùito.

Essi confondono l'ordine degli *enti cogniti* coll'ordine semplicemente degli enti, o sia degli *enti in sè*.

La pluralità degli enti cogniti nasce certamente dalla riflessione; ma non è punto vero che la pluralità degli enti in sè sia una produzione del pensiero riflesso. La riflessione non potrebbe rilevare la pluralità degli enti, se questi non fossero già più; perchè la riflessione rischiara e distingue, ma non altera, non moltiplica, non estende l'obietto dell'intuito.

CAPITOLO QUARTO.

NON SI PUÒ RIDURRE OGNI ENTE AL PENSIERO.

192. Se fosse vero che la riflessione producesse la pluralità degli enti, converrebbe prendere questa pluralità come illusoria, come un modo del pensiero, e non come cosa sostanziale. Così almeno si dovrebbe interpretare la dottrina dei falsi obiettivisti, i quali, dopo aver fatto produrre gli enti moltiplici dalla riflessione, li riducono poi al puro pensiero, confondendoli con esso.

Ma il vero si è che nè il pensiero o il movimento del pensiero produce l'ente; nè la riflessione, spęcie di tal movimento, cagiona la pluralità degli enti; nè per ultimo ogni ente si riduce al pensiero. L'essenza stessa del pensiero importa una dualità, un'*azione* e un *obietto*. Il pensiero è azione; ma l'obietto non è azione; dunque non è pensiero; dunque ripugna che ogni ente sia pensiero.

193. Si opporrà, che allora questa dualità dovendosi ammettere anche nel pensiero divino, si viene con ciò a portare la pluralità entitativa anche in Dio.

Ma questa difficoltà non abbatte il nostro principio, che cioè non ogni ente si riduce al pensiero. Questo principio non distrugge il sintesismo del pensiero col suo obietto, nè la conseguente necessità dell'uno per l'esistenza dell'altro; solo tende a salvare la pluralità degli enti, la quale sarebbe annullata, qualora nella università delle cose non esistesse altro che il pensiero. Ora, siccome il pensiero dimanda un obietto, il quale non è pensiero, ma suo termine; così, se bene nell'Ente assoluto il pensiero e il pensato non siano due enti, tuttavia non segue da ciò che sia impossibile la pluralità di enti diversi dall'assoluto. Anzi

ne segue il contrario, che cioè nel solo assoluto il pensiero e il suo obietto si riducono a un solo ente, quando invece nell'ente finito il subietto e l'obietto sono entitativamente due cose distinte e opposte.

194. Se invece ogni ente si vuol ridurre al pensiero, si annulla il pensiero stesso; giacchè il pensiero sintesizza col suo obietto, come l'obietto col pensiero. Queste due cose, benchè distinte e inconfusibili, hanno però fra foro tale relazione che l'uno non può star senza l'altro.

Tutto all'opposto alcuni germani sognarono un pensiero senza obietto, un pensiero puro; Hegel più ardito degli altri sognò un obietto senza pensiero, il puro essere quale cominciamento d'ogni cosa, l'essere vuoto che si bilancia, per così dire, fra l'essere e il nulla.

195. Quanto sia falsa l'una e l'altra supposizione si scorge da ciò, che nella prima si ammette un'azione senza alcun termine in cui essa vada a riposare, e perciò un'azione che nulla opera, che non può nè men concepirsi; nella seconda poi si imagina un obietto che non è obietto, perchè nessuna cosa può essere tale, se non in quanto è pensata, e non può essere pensata senza un pensiero.

CAPITOLO QUINTO.

DIMOSTRAZIONE ONTOLOGICA DELL'ESISTENZA DI DIO.

196. Intanto dalla verità dell'esposto principio, o sia del sintesismo che esi te tra il pensiero e l'obietto, in forza del quale l'uno non può star senza l'altro, noi possiamo inferire come logica e irrepugnabile conseguenza una dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio.

Il che giova in pari tempo a dimostrare, che la pluralità degli enti non è opera della riflessione, trovandosi già distinto e separato naturalmente l'Ente assoluto dal pensiero umano, e però da tutti gli enti relativi e contingenti.

197. La dimostrazione ontologica risulta dalle seguenti proposizioni:

I. Ogni ente reale deve essere conosciuto da qualche mente; il contrario è un assurdo. E ciò si dimostra nella maniera seguente.

Tutto ciò che sussiste, è anche possibile; giacchè se non fosse possibile, non potrebbe nè men concepirsi.

Ora, ripugna, che ciò che non è concepibile da nessuno, vale a dire ciò che è assolutamente contradittorio, abbia sussistenza, realità.

Ma tutto ciò che è possibile, è tale unicamente perchè è concepito da una qualche mente. Se una cosa si supponesse non pensata da nessuna intelligenza, essa non avrebbe esistenza veruna, nè reale nè possibile, e perciò sarebbe nulla affatto. Vero è che la proposizione è convertibile, potendosi anche dire che, se una cosa non è possibile, essa non è concepibile da nessuna mente. Ma quando noi diciamo, *se una cosa non è possibile*, facciam lo stesso come se dicessimo, *se una cosa non è pensata da qualche intelligenza*, essa *non può pensarsi da altre intelligenze*. Perciocchè tutto il possibile è sempre stato pensabile, e perciò anche pensato da qualche mente, non potendosi concepire che il possibile abbia cominciato ad esistere.

Or bene, se tutto ciò che è sussistente, è anche possibile; se tutto ciò che è possibile, è tale perchè è pensato da qualche mente; non può dunque esistere alcun ente reale, se non a condizione che sia obietto di qualche mente.

198. II. Ma molte cose reali vi sono, che non sono conosciute dalla mente umana. Ciò è troppo evidente, e non abbisogna di essere dimostrato. Nè pure i panteisti potranno negarcelo, eccettuati coloro che professano l'idealismo, i quali però dovranno almeno accordarci, esservi molte verità che la mente umana non abbraccia. Quando si desiderassero delle prove dell'enunciato, si potrebbe chiedere, se gli uomini conoscano, per esempio, tutto ciò che sussiste anche solo nel nostro mondo, o tutti i veri che lo riguardano.

199. III. Dunque esiste una mente superiore che conosce tutte le cose reali, tutta affatto la realità; che la conosce senza riflessione, giacchè ogni riflessione esclude sè stessa dall'obietto cognito, e quindi sarebbe, nel caso, un atto incognito; che la conosce ab eterno, perchè, se vi fosse stato un tempo in cui la realità non fosse stata conosciuta, ella sarebbe stata impossibile, e non si sarebbe potuta conoscere giammai; che conosce tutta la realità anche futura, e perciò tutta la realità possibile, la quale è infinita.

200. Questa mente eterna, semplice, infinita è Dio.

La legge dunque del sintesismo che stringe indissolubilmente e per intrinseca necessità l'ideale e il reale, il possibile e il sussistente, dimostra l'esistenza dell'Ente assoluto, e prova in pari tempo la pluralità degli enti.

CAPITOLO SESTO.

DISTINZIONE DELL'OBIETTO PER SÈ E DELL'OBIETTIVATO.

201. E ora, ritornando alla questione della pluralità degli enti, ci conviene ripetere una dottrina altre volte da noi inculcata, colla quale si fa una distinzione e separazione fra ciò che è obietto per sè, di sua natura, e ciò che diventa obietto per partecipazione.

202. Una cosa non può dirsi per sè obietto, se non in quanto si riferisce essenzialmente al pensiero; giacchè la stessa parola *obietto* esprime questo rapporto, il rapporto dell'intelligibile coll'intelligente.

All'incontro si dice *obiettivato* tutto ciò che si pensa nell'intelligibile per opera della sintesi intellettiva. E si chiama così appunto perchè, non essendo obietto di sua natura, lo addiviene allora soltanto che è inteso, pensato da qualche mente.

203. Ora si domanda qual sia la cosa per sè intelligibile, e quali siano quelle che da sole non sono intelligibili? L'essenza dell'essere che informa il nostro intúito è la sola cosa per sè intelligibile, di cui noi abbiamo una visione diretta; tutto il resto, cioè il sensibile, non è lucido e trasparente, ma opaco e tenebroso, se non vogliamo accostarci ai sensisti, pei quali l'idea non differisce sostanzialmente dalla sensazione, o vero ai subiettivisti che convertono l'idea in una mera modificazione dello spirito.

Resta dunque dimostrato che l'unico obietto per sè consiste nell'essenza dell'essere, la quale, in quanto è intuíta, si chiama idea o vero obietto della mente; e che tutte le altre cose che si conoscono per mezzo dell'idea, diventano obietti unicamente allora che si pensano, e perciò sono obiettivati, obietti per partecipazione.

204. Questa distinzione atterra il sistema di coloro che, dato bando alle idee, quasi fossero enti imaginari, ammettono un'n-

tuizione immediata degli enti sensibili e corporei e del sentimento, quasi fossero enti per sè intelligibili, e stabilisce una premessa necessaria per venire a sciogliere il problema ontologico. Perocchè, se l'obietto si distingue realmente dall'obiettivato, già si vede l'impossibilità di ridurre tutti gli enti al pensiero, o vero all'essere ideale.

CAPITOLO SETTIMO.

CHE COSA CONTENGA IN SÈ L'ESSERE IDEALE.

205. Esaminiamo adesso quali siano gli elementi logici dell'essenza dell'essere o sia dell'essere ideale, per vedere, se, come noi conosciamo tutti gli enti per mezzo di esso, così esso contenga la ragion sufficiente suprema della pluralità degli enti.

206. L'essere ideale contiene in sè questi elementi:

1.° Esso contiene *il primo elemento d'ogni cognizione*, il quale è l'idea di *esistenza*; esso ci fa perciò sapere che cosa sia sussistenza in generale.

207. 2.° Esso contiene *la ragione dell'ordine intrinseco dell'essere*. L'essere ideale abbiam detto contenere in sè, al modo suo, non al modo loro proprio, le altre due forme dell'essere; quindi contiene la ragione dei vari modi in cui l'essere esiste, i quali modi ne costituiscono l'ordine intrinseco. Se l'uomo vedesse tutto l'essere, l'essere completo e assoluto, anche di questa eccellentissima cognizione il primo elemento sarebbe la notizia dell'essenza dell'essere; questo primo elemento ne sarebbe il lume, e si vedrebbe come ragione sufficiente determinatrice di quell'ordine intrinseco, la ragione della sua necessità. Altro però è l'ordine, altro la sua ragione; quello è moltiplice, questa è una e semplicissima.

208. 3.° Contiene *la ragione delle determinazioni dell'essere*. Determinazione è termine, finimento, complemento, assai diversa quindi dalla limitazione.

L'essere ideale però contiene la ragione di tutte le determinazioni possibili, finite o infinite. Contiene cioè la ragione per la quale una determinazione qualunque, non già sia realizzata, ma sia possibile a realizzarsi. Tale attitudine dell'essere ideale, così come tutte le altre, ci si manifesta solo all'atto di usarne.

209. 4.° Contiene la *ragione dell'essere assoluto*. Avendovi un

essere ideale illimitato infinito necessario, è forza che ci sia pure una realità illimitata infinita necessaria, in una parola, assoluta, che costituisca il suo proprio termine.

L'essere che ci splende alla mente, se dicesi ideale e manifestante in quanto è obiettivo, mostra dover essere subiettivo e personale in quanto è egli stesso manifestato; ma non mostra per questo la sua stessa subiettività, bensì la necessità universale che ogni ente, acciocchè sia ente, sia subiettivo.

210. Onde si può fare il seguente argomento:

« L'essere essenziale è prima d'ogni altro essere:

« Ma l'essere non può esser tale, se non è subiettivo:

« Dunque anche l'essere essenziale deve essere subiettivo.

Inoltre:

« L'essere essenziale è necessario eterno illimitato:

« Ma l'essere ideale ha necessità che sia anche subiettivo,
« o sia reale.

« Dunque esiste un essere reale necessario eterno illimi-
« tato; e questo essere è Dio ».

CAPITOLO OTTAVO.

LA RAGIONE SUPREMA DELLA PLURALITA' DEGLI ENTI È PRIMORDIALE, NECESSARIA E INTRINSECA ALL'ESSERE.

211. Se l'essere ideale contiene in sè tutti i suddetti elementi; il problema ontologico, il qual domanda una ragione sufficiente della pluralità degli enti non può trovare altrove che nell'essere ideale la sua spiegazione.

212. La ragione sufficiente ultima o suprema di ogni cosa non può essere contingente, ma deve essere necessaria e intrinseca all'essere, come fu dimostrato nell'Introduzione all'Ontologia. Giacchè noi domandiamo qui una ragione così alta e universale, che valga per tutti i casi, per tutti gli enti, per tutte le distinzioni degli enti. E siccome il contingente non contiene mai la ragione di sè stesso; così per contrario la deve trovare in cosa necessaria.

213. Posto ciò, l'essenza dell'essere da noi intuita è di tal natura, che noi non possiamo niente sopra di essa; l'essenza dell'essere non è un prodotto della nostra ragione, nè di verun atto razionale, essendo essa obiettiva necessaria immutabile.

214. Ciò da una parte; dall'altra poi essa contiene in sè *la possibilità logica e metafisica,* cioè la ragione suprema, di tutte le determinazioni degli enti, di tutte le forme dell'essere, di tutte le sussistenze finite e contingenti, in quanto alla loro conoscibilità, e perfino la ragione dell'Ente assoluto.

Dissi la possibilità logica e metafisica, che equivale alla pensabilità, ma non dissi la possibilità fisica, la quale è causa creatrice dei contingenti, e non già solo ragione sufficiente della pluralità degli enti. E noi al presente consideriamo l'ente come è, come si conosce da noi, senza contradizione; e non già quale sia l'origine degli enti: cerchiamo di sapere soltanto qual sia la ragione, per cui, mentre l'essenza dell'ente è una, noi concepiamo senza contradizione la pluralità degli enti.

215. Ora, la ragione suprema della pluralità degli enti, e di tutte le possibili loro distinzioni e separazioni, non è altrove che nell'essenza dell'ente a noi naturalmente nota, la quale presenta la possibilità di tutte le cose pensabili, la possibile sussistenza di tutti gli enti.

216. Siccome poi l'essenza dell'ente manifestante ci porge l'ordine intrinseco dell'essere stesso, ed è per sè stessa necessaria eterna immutabile; così « la ragione suprema della pluralità de« gli enti e d'ogni loro distinzione e separazione è primordiale, « eterna, necessaria e intrinseca all'essere ».

217. Questa ragione ci dimostra, che l'Ente assoluto non può non esistere, perchè se mancasse, l'essenza iniziale dell'essere, la quale è un fatto evidente e primordiale, sarebbe un assurdo.

Oltre ciò essa presenta la possibilità di altri enti reali, finiti e contingenti. Questa possibilità è intrinseca all'essere manifestante, è necessaria e irrepugnabile. Alla semplice possibilità non si richiede che la privazione di ripugnanza. Dunque essa è ragion sufficiente della pluralità degli enti, in quanto questa si può concepire e ammettere senza contradizione.

218. Non giova il dire che, se gli enti finiti non entrano nell'essenza dell'ente ideale, più enti non sono possibili; perciocchè essi vi entrano colla loro possibilità, e non colla loro sussistenza. Se vi entrassero come sussistenti, già non sarebbero soltanto possibili, e l'essenza dell'essere non sarebbe essenza, ma sussistenza. Parimenti se l'essenza dell'essere li manifesta come possibili, devono poter sussistere; altrimenti non sarebbero possi-

bili, nè si potrebbero concepire; poter sussistere ed essere possibile è tutt'uno.

219. Ma se gli enti sono più, e non uno solo, ne segue che i contingenti sono fuori dell'Ente necessario; e così l'Ente necessario non è tutto, ma vi è qualcosa fuori di lui, e però non è completo e assoluto.

Vero, che i contingenti sono fuori dell'Ente necessario; falso, che quindi l'Ente necessario manchi di qualcosa, e non sia assoluto. Il non entrare il contingente e il finito nel necessario non è una imperfezione, un difetto, ma somma perfezione; altrimenti cesserebbe di essere necessario e infinito, e così non sarebbe più l'Ente assoluto. L'Ente necessario dunque è tutto, ma solo nell'ordine necessario eterno infinito: non è tutto, se si parla simultaneamente di due ordini, il necessario e il contingente; ma il non esser tutto sotto questo riguardo è ontologica conseguenza della somma sua perfezione.

220. Ed ecco trovata con ciò la ragione sufficiente suprema della pluralità degli enti, e sciolto quindi il precipuo problema dell'Ontologia.

Se volessimo poi cercare delle ragioni inferiori di essa pluralità, troveremmo nella stessa nostra coscienza un testimonio irrefragabile della distinzione numerica e separazione della nostra individuale esistenza da quella degli altri enti, cioè dell'Ente assoluto, delle anime altrui, del mondo esterno.

Troveremmo nella materia diffusa nello spazio e organizzata la ragione prossima della moltiplicità delle anime sensitive, e nella materia limitata da tutti i lati la ragione della pluralità dei corpi; e via discorrendo. Cose tutte che si faranno manifeste dall'esame dell'ente reale.

CAPITOLO NONO.

DI TRE DIVERSI GRADI DEL PENSARE UMANO.

221. Trovata la soluzione del problema fondamentale ontologico, affine di scoprire la ragion sufficiente di tutto ciò che l'uomo concepisce come ente, ci bisogna accompagnare il pensiero umano nel cammino che è costretto di battere per giungere a completare le sue cognizioni, e cercare l'origine di tutte quelle diverse forme e limitazioni, nelle quali esso concepisce l'ente.

222. L'umano pensare ha tre diversi gradi di sviluppo, tre

stati differenti, che sono il *pensare imperfetto e relativo*, il *pensare dialettico trascendentale*, e il *pensare assoluto*.

223. Il pensare imperfetto e relativo è quello che si limita alla cognizione popolare e percettiva. L'uomo attinge le sue cognizioni da due soli fonti, che sono il *sentimento* e l'*idea*. Tutto ciò dunque che pensa e conosce di positivo e di reale, si limita alla cognizione di sè stesso e dei corpi che modificano il suo sentimento. Egli non va più in là di questa cognizione, se non quanto gli permette il ragionamento più ovvio e communale, col sussidio di cui egli confronta le sue percezioni, ne rileva le somiglianze e le differenze, e forma così dei raziocini, che non oltrepassano la sfera della cognizione relativa al suo sentimento. Il più alto grado a cui giunga il pensare imperfetto è quello di cercare la cagione reale e infinita delle esistenze reali finite; e con ciò arriva a persuadersi della esistenza di una causa prima reale. Ma egli con ciò non cerca ancora che una causa *efficiente* la quale gli spieghi la *sussistenza* dell'universo.

224. La mente umana però non si accontenta di questo, ma dimanda una ragione che le spieghi tutti i diversi modi nei quali l'ente gli apparisce, e come questi si conciliino col concetto dell'ente stesso. Essa vuol conoscere l'ente in sè, prescindendo da ogni rapporto col sentimento, il qual rapporto benchè esista e sia parte dell'ente, non lascia però ancor veder l'ente in un modo assoluto, come è costituito in sè medesimo.

Ora, la dialettica trascendentale è quella appunto, che va in cerca delle ragioni sufficienti e tende a compiere ciò che manca alla cognizione relativa. È questo il campo della filosofia, la quale è la scienza delle ragioni ultime delle cose.

Però la dialettica trascendentale nel fare quella ricerca può tenere due vie, l'una diritta e l'altra storta. Giacchè essendo essa l'opera della riflessione, va soggetta all'errore; e l'errore è tanto più facile, quanto più alto è il grado della riflessione, qual è appunto quello della dialettica trascendentale. Il filosofo deve necessariamente inceppare ogni volta che, impaziente di proclamare un sistema, lusingandosi d'aver trovato la verità, invece di fermarsi davanti alle difficoltà incontrate e di portare sull'oggetto che tratta una completa riflessione, si crea dei ragionamenti lambiccati, che mancano dell'appoggio di una schietta osservazione e di un'analisi severa.

225. Il pensare assoluto ha luogo allora soltanto, che la mente ha raggiunto quell'apice della cognizione in cui si ha la ragion sufficiente di tutto ciò che si pensa come ente. Esso è l'esito del lavoro della dialettica trascendentale, ove sia ben guidata e diretta.

CAPITOLO DECIMO.

DIALETTICA TRASCENDENTALE.

226. Noi diamo questo appellativo alla dialettica, per distinguerla dalla volgare e commune, propria di tutti gli uomini che fanno uso della riflessione, e che ragionano intorno alla cognizione, senza oltrepassare i confini del pensare imperfetto e relativo; quando invece la dialettica trascendentale è propria soltanto del filosofo.

227. La dialettica trascendentale ha due offici:

1.° Essa trova e separa ciò che nella cognizione percettiva vi è di assolutamente vero, da ciò che vi è di vero soltanto relativamente al modo di percepire proprio dell'uomo; il che fa confrontando il percepito coll'essenza dell'ente presente all'intúito. Giacchè il percepito è assolutamente vero, quando noi lo prendiamo per quel che è in sè stesso; ed è relativamente vero rispetto a ciò che apparisce a noi.

228. 2.° L'altro officio della dialettica trascendentale consiste nell'estendere la cognizione umana dal finito all'infinito, dal relativo all'assoluto; e questa è opera dell'integrazione, la quale si compie raccogliendo le relazioni essenziali e necessarie tra il finito e l'infinito.

229. Il primo officio dunque è la critica della cognizione umana inferiore alla intuizione naturale. La critica, verbigrazia, della percezione corporea distingue ciò che questa presenta al giudizio della mente di puramente *fenomenale*, da ciò che presenta di *reale* e *sostanziale*, che è la *forza estesa*. Dalla qual critica ne risulta che « l'essenza di un ente reale percepibile all'uomo si « riduce all'*azione immediata e primitiva* che l'ente reale eser- « cita nel principio senziente umano, riportata all'essere intuito « per natura come suo termine ».

Che all'incontro « ogni qualvolta l'essere reale si communica « a noi con *azione mediata*, usando di qualche strumento o

« mescolandosi con qualche concausa, come accade dell'azione
« de' corpi esterni sui nostri organi corporei, tale azione da noi
« sentita e riportata all'essere, non ci produce la cognizione
« dell'essenza della cosa, ma ci dà dell'essere reale una rap-
« presentazione puramente fenomenale, discordante dall'essenza
« dell'essere medesimo ».

230. Il secondo officio abbiam detto consistere nell'integrazione della cognizione umana. La mente vi perviene con un continuo ripetuto confronto del risultato della percezione coll'essenza dell'essere. A questo lume distingue l'*azion prima* dall'*azione seconda*. L'azione può essere prima in sè stessa, nel qual caso costituisce l'essere, perchè l'azion prima in ogni ente è quella dell'esistenza; e può essere prima relativamente a un altro ente che la riceve, qual sarebbe l'azione del sensibile sul nostro principio senziente. Se questo ente che la riceve è intellettivo, la prima e immediata azione che egli riceve da un ente qualsiasi, è ciò che per lui costituisce l'essenza di questo ente che opera su di lui. Questa essenza dicesi *sostanza*, qualora si consideri in relazione con ciò che in essa è mutabile e che dicesi *accidente*.

231. La riflessione dialettica inferiore trae da questi principii due conseguenze.

La prima è, che l'uomo per *essenza delle cose da lui percepite* intende l'*azione* che è *prima relativamente a lui*, ma che *non è prima relativamente all'essere stesso*.

La seconda è, che a questa azione primitiva e immediata degli enti sopra di lui, in quanto è stabile e sempre uguale, egli dà il nome di *sostanza*, la quale è « ciò che si concepisce per modo, « che la concezione non ha bisogno di riferirsi ad altra conce- « zione precedente o anteriore », ciò insomma che per prima cosa si concepisce pensando un ente reale.

Da questa seconda conseguenza procede, che il *corpo*, quale è conosciuto dall'uomo nella prima e immediata percezione fondamentale, è *vera sostanza*, benchè l'azione sua per la quale si conosce non sia un *atto assolutamente primo* nell'ordine totale dell'essere, ma un *atto primo relativamente all'uomo* percipiente e intelligente.

232. Di che procede un altro corollario. L'azione prima sensibile che communemente chiamiamo *corpo*, è prima solo rela-

tivamente al principio senziente che la riceve, ma non è prima relativamente all'essere in sè stesso, a quell'essere che si chiama corpo; perciò l'azione prima ricevuta passivamente dal principio sensitivo non può costituire per sè sola un ente. Quindi il *sentimento* e la *materia* che ne è il *termine*, da sè soli non sono conoscibili.

Che fa dunque la mente, affine di renderli conoscibili? Essa è necessitata ad aggiunger loro qualcosa, quasi termine all'ente ideale che le è noto per natura, e così da non-enti a farli divenire enti. Il che fa colla percezione intellettiva, nella quale essa dalla sensazione ricevuta passa immediatamente ad affermare un ente, cioè il corpo, per esempio, esterno, di cui la sensazione è un'azion prima relativamente al subietto sensitivo. Non è dunque che la mente percepisca e conosca il corpo in sè stesso, come sussiste, con tutte le condizioni necessarie alla sua sussistenza, insomma nel suo atto primo; essa lo percepisce e conosce mercè di un'aggiunta che fa alla sensazione, l'aggiunta dell'*ente*, con cui solamente rende possibile a sè stessa la cognizione di qualunque cosa, perchè non può pensare nulla affatto, se non lo pensi come un ente.

E questo aggiungimento dell'ente alle sensazioni non è arbitrario nè falso, ma suggerito dalla stessa essenza dell'ente che è la verità. La quale essenza dice che « non può stare niuna « azione divisa dall'ente, che è l'atto primo, causa di tutti gli « atti e di tutte le azioni seguenti ».

Quindi fra l'azione costituente i corpi e l'atto primo universale e iniziale dell'ente rimane una lacuna. Giacchè l'atto costituente il corpo è reale, ma non è primo nell'ordine dell'essere; e l'atto dell'essere che vi si aggiunge non è reale, ma semplicemente iniziale. Fra questi due estremi manca l'atto primo reale che sia causa costituente il corpo, il quale non è primo in sè stesso, ma solo rispetto all'uomo.

253. Ed eccoci sul terreno della dialettica trascendentale. Coll'accennato ragionamento essa trova:

1.° che l'uomo nella percezione intellettiva rende a sè stesso conoscibile la realità (sentimento, corpo, materia), considerandola come termine dell'ente;

2.° che non definisce però qual sia quest'ente, di cui la rea-

lità è termine, bastandogli per la semplice percezione il sapere che è termine dell'ente.

234. Così la dialettica integratrice conchiude rigorosamente che la realità sensibile all'uomo non può stare da sola, ma esige un'altra realità anteriore, che sia atto primo assoluto nell'ordine dell'essere, e non relativamente all'uomo. Essa trova necessario di ammettere un ente reale non percepito per mezzo delle sensazioni, senza il qual ente reale il corpo esterno non potrebbe sussistere.

235. Essa non ha compiuto il suo lavoro, qualunque sia la cognizione che imprende a esaminare, se non quando ha trovato l'Essere supremo e tutti i vincoli che a lui uniscono il mondo. Ma oltre ciò essa congettura e quasi vien divinando l'esistenza di altri enti che non cadono sotto la percezione sensibile, appoggiandosi 1.° al principio della ragion sufficiente, 2.° alla libertà morale dell'Ente supremo.

236. Col primo di questi modi di ragionamento essa trova l'esistenza di un *principio corporeo*, causa prossima dei corpi.

Partendo infatti dalla percezione dei corpi e analizzandola, essa viene facilmente a scoprire che la *materia* è un *ente-termine*. Perciocchè l'essenza della materia consiste appunto in ciò che essa è *termine del sentimento animale;* è il fatto stesso che ce ne persuade, mentre il sentimento corporeo e materiale ha per termine la materia, e tolto via questo termine il sentimento non è nè pur concepibile. Ma il termine può egli stare diviso e separato dal suo principio? No certamente, perchè il concetto di termine dimanda il concetto correlativo di principio; e se fosse altrimenti, l'ordine della realità sarebbe disforme da quello dell'idealità; ciò che ripugna, mentre l'ente è uno nelle due forme.

Ciò posto, allorchè si percepisce un corpo, la materia di quel corpo diventa termine del principio percipiente. Qui abbiamo principio e termine, ciò va bene. Ma questa è una relazione che non esiste se non all'atto della percezione; laddove la nostra mente pensa il corpo esistente in sè stesso, prescindendo dalla relazione accidentale e passaggiera che ha col sentimento percipiente all'atto della percezione. Tolta dunque siffatta relazione, come mai può esistere in sè quel corpo, quella materia, quel-

l'ente-termine, senza un principio che lo regga e al quale il corpo sia termine costante inseparabile essenziale? Si dirà, che Dio stesso lo fa sussistere così? Ma Dio non può fare che un ente-termine manchi del suo principio. Si dirà che è una forza sconosciuta, la forza di attrazione, di affinità chimica, o altra simile? Sia pure; ma o questa forza è materiale anch'essa, e siam da capo colla questione; o è un principio, un ente immateriale, e allora è ciò appunto che noi cerchiamo, e che nella semplice percezione non è compreso. Insomma, la mente riconosce un assurdo nel supporre che quella materia non sia termine che del sentimento a lei straniero, il quale lo percepisce temporariamente e per accidente; e perciò è costretta ad ammettere un *principio corporeo*, cioè una mente immateriale che sia causa prossima del corpo da essa percepito.

Così la dialettica trascendentale compie la nozione volgare e imperfetta del corpo, dandogli un suo proprio principio, costante inseparabile necessario alla di lui sussistenza.

237. Fin qui però la dialettica non ha compiuto ancora la sua missione, perchè può domandare ancora qual sia la ragion sufficiente della sussistenza, non solo della materia, ma del principio stesso corporeo; può domandare perchè esista, anzichè non esista.

Ora, la ragion sufficiente di questa sussistenza giace nella libertà morale dell'Essere supremo.

238. La legge morale della libertà è quel bisogno che sente un essere perfetto di produrre, o sia di realizzare quell'ordine che nella idealità risplende.

Questo bisogno, che non è un'imperfezione ma una perfezione dell'essere, spiega perchè la causa si mova alla sua azione da sè stessa, senza che nessun impulso reale intervenga, e però si mova del tutto liberamente. Un tal movimento spontaneo è conseguente all'idea della somma perfezione, che è appunto la morale; e però questo movimento stesso (s'intenda in senso traslato e relativo alla nostra maniera di pensare) adegua l'ordine ideale e lo copia realizzandolo in sè e nelle opere che egli produce.

Così, se la ragion sufficiente conduce a trovare una causa prima dei contingenti, la moralità o sia la perfezione morale conduce a spiegare, perchè questa causa, quantunque libera, si mova a produrre liberamente gli esseri contingenti, più tostochè a non produrli.

Se si considera la detta causa permanente come *reale*, può operare e non operare; la sua azione quindi apparisce come contingente, e non già come necessaria. Ma se si considera come perfettissima, e perciò anche come *morale*, si rende manifesto perchè si mova, anzichè no, però sempre liberamente, a creare i contingenti. Giacchè la perfezione morale, o sia la morale libertà, rimarrebbe senza il suo pieno effetto, qualora l'Ente assoluto e perfettissimo non la esercitasse. Il che vuol dire, che il creare essendo una perfezione morale, Dio che è liberissimo, appunto perchè perfettissimo, si move a creare.

239. Giunta la mente a questo punto, essa ha integrato pienamente la sua cognizione. Noi abbiamo dato l'esempio di ciò che fa la dialettica trascendentale riguardo alla cognizione dei corpi e a quella degli esseri contingenti in genere; le stesse leggi ella segue nell'integrare tutte le altre cognizioni.

CAPITOLO UNDECIMO.

LEGGE ONTOLOGICA DEL SINTESISMO.

240. La dialettica trascendentale conduce il filosofo al terzo grado del pensiere, che è il pensare assoluto. Noi però prima di parlare di questo, dobbiam trattenerci intorno al pensare relativo. E siccome il pensare relativo dipende dalla cognizione limitata dell'ente, così non possiamo con fondamento parlare di lui, senza prima aver conosciuta quella legge ontologica che si fonda nell'ordine naturale dell'essere, e che, legando gli esseri fra loro, giustamente si chiama *legge ontologica del sintesismo*.

241. La legge del sintesismo dell'essere consiste in ciò, che « nessuna *parte* dell'ente può sussistere divisa e separata dal « *tutto* dell'ente stesso, contro il suo ordine intrinseco ». Il contrario ripugna all'essenza dell'essere, perchè l'essere è così fatto, che ha un ordine intrinseco e necessario, pel quale non può esistere diversamente, capovolgendo o dimezzando e dirompendo l'ordine stesso.

L'ente infatti ha un cotal organismo ontologico, per cui la mente, divellendo un organo dall'intiero organismo, ne ottiene un tal ente, il quale, se si prende come ente completo nella sua specie, nasconde in sè un assurdo; del qual assurdo quando la mente si accorge, conchiude che quell'organo divelto dal resto

non può stare, è nulla, e nè pure vi si può pensare quando vi si abbia visto dentro la contradizione, ma solo si può pensare fino a tanto che questa vi giace nascosta, in istato virtuale.

242. In virtù di questa legge del sintesismo l'idea non può separarsi dalla realità e dalla moralità, nè una di queste due forme dalle altre; in virtù di essa un ente-principio non può esistere separato dall'ente-termine suo proprio, nè questo da quello; il relativo non può stare senza l'assoluto, nè la materia senza la forma, e così via; quantunque tali parti dell'ente si concepiscano come distinte, e realmente lo siano; e quantunque la mente umana non sempre percepisca l'ente con tutte le sue parti, e non conosca da principio questa legge del sintesismo.

CAPITOLO DUODECIMO.

ONDE NASCA IL PENSARE RELATIVO.

243. Il *pensare relativo* nasce dalla soluzione che fa la mente del sintesismo dell'essere. La mente pensa l'organo divelto dal tutto; il che essa fa solamente, perchè non si accorge della ripugnanza che vi è in questo pensiero; giacchè ove se ne accorgesse, cercherebbe subito di accordare il suo pensiero, la cognizione imperfetta coll'essenza dell'essere, affine di supplire ciò che le manca. A ciò tende appunto la dialettica trascendentale.

244. Non si deve però confondere il pensar relativo col pensare erroneo. Allorchè la mente non ravvisa la contradizione che vi è nello smembramento dell'organismo ontologico, essa non nega la verità, non afferma ancora che l'essere esiste così diviso e separato; solamente essa non conosce ancora che l'essere da lei pensato non può stare da solo.

Si osservi il fatto. L'intendimento non *percepisce*, e perciò non conosce di cognizione *positiva*, se non ciò che gli è presentato dal sentimento. Ora, il sentimento presenta all'intelletto le cose in un modo limitato, perchè è limitato esso stesso; è per questo che anche la cognizione delle cose riesce limitata, vale a dire *relativa* al sentimento nostro proprio, ed è da ciò che nasce il *pensare relativo* non falso ed erroneo, ma vero, se ben relativo.

245. Il contrario sarebbe, qualora la mente affermasse esplicitamente che l'ente incompleto è completo, come sarebbe che il finito può stare senza l'infinito, l'astratto senza il concreto, l'ideale senza il suo termine, e simili.

246. Il primo è un pensare relativo *legitimo e vero;* dove il secondo è *erroneo e falso.*

Il primo è proprio del pensar commune e spontaneo; il secondo ha luogo non rare volte nelle speculazioni dei filosofi. La riflessione filosofica si avvede della contradizione che esiste nello smembramento dell'essere. E fin qui essa non sbaglia. Ma se il filosofo si crede con ciò di esser giunto a smentire il senso commune e a negare la verità della cognizione naturale e popolare a cagione dell'apparente ripugnanza che si contiene; e se da ciò esso deduce per conseguenza lo scetticismo, come facevano i Pirronisti, o vero qualunque altro sistema erroneo, quali sono il sensismo, l'ateismo, il materialismo, l'idealismo, il criticismo, il panteismo e altri simili; allora l'errore è un parto della riflessione, è tutto del filosofo; allora non è una contradizione implicita e inavvertita, è più tosto una contradizione non confessata ma pur troppo ammessa, una contradizione esplicita che ha la pretesa della verità. Il filosofo in questi casi si è sforzato di pervenire al pensare assoluto, ma non avendo tenuta la vera strada, si riduce a negar la verità anche del pensare relativo.

CAPITOLO DECIMOTERZO.

DEL PENSARE ERRONEO.

247. Il pensare relativo *legitimo* e *vero* trova la sua ragion sufficiente nella *limitazione naturale* del subietto intelligente umano; questa limitazione consiste nel percepire i reali per mezzo del sentimento e riferendoli all'essere iniziale, obietto dell'intuito.

Il pensare relativo *falso* ed *erroneo* nasce dai traviamenti della riflessione, e perciò da una *limitazione contro natura* del subietto intelligente.

248. Noi abbiamo analizzata altrove (Log.) la natura e l'origine dell'errore. Qui faremo brevemente un riepilogo delle cose dette, colle seguenti osservazioni:

1.° L'errore appartiene a quella forma di cognizione che abbiamo appellata *di predicazione,* e non già a quella di *intuizione.* L'intuizione ha per obietti le mere idee, senza niente affermare o negare. Ma nelle idee non può cadere l'errore, mentre le idee sono la stessa verità, lume della mente. L'errore

all'incontro consiste in quell'atto, con cui o si congiungono idee che non hanno fra loro convenienza, o si disgiungono quelle che l'hanno. E ciò si eseguisce affermando o negando. L'errore dunque nasce dall'atto di predicazione, e non da quello di intuizione.

249. 2.° L'errore non è propriamente cognizione. Ciò è troppo evidente; perocchè affermando quel che non è, o negando quel che è, la mente non acquista alcun vero, ma più tosto ne perde.

250. 3.° L'errore per conseguenza non è cosa esistente in sè, manca d'ogni obietto. Esso è una disposizione subiettiva che dicesi fede, credenza, persuasione, finzione della mente; quest'ultima espressione è specialmente propria a definirlo; perchè le altre stanno anche colla verità.

251. 4.° Anzi questa disposizione mette il subietto in contradizione coll'obietto, mentre ne giudica in modo opposto o diverso da quel che è.

252. 5.° L'errore suppone l'attività del subietto intelligente che move a ritroso dell'obietto. Questa attività è la ragion sufficiente che spiega l'errore. Essa è l'attività di piegarsi alla persuasione, adoperando la facoltà riflettente e ragionante; attività che riceve impulso da tutte quelle cause occasionali interne o anche esterne al subietto che nella Psicologia e nella Logica abbiamo esaminato, quali sono gli istinti animale e spirituale, e le cause che influiscono sopra di questi. La vera causa però, l'unica prossima causa efficiente sta nell'attività della riflessione volontaria, che ha forza di piegarsi alla persuasione erronea, secondando gl' istinti guasti ed esorbitanti, contro la verità e la ragione.

253. 6.° Da ciò si conchiude che l'errore non consiste in altro, che in ciò che si nega o si afferma di un obietto, e che è contrario all'essenza del medesimo.

CAPITOLO DECIMOQUARTO.

DEL PENSARE PER VIA DI OBIETTI FITTIZI.

254. Non si deve confondere l'errore con certe creazioni della mente umana, le quali non sono affermate come reali e sussistenti, ma come segni o elementi di altre cose. È questa un'altra

specie di pensare relativo, mediante la quale si creano degli enti di ragione, si personificano gli enti irrazionali, si dà senso ad oggetti materiali, si compongono enti fantastici, ponendo insieme diversi elementi che appartengono a cose di specie differenti, e via discorrendo.

255. In tutte queste finzioni la mente non erra, perchè sa che sono finzioni, e come tali le crea e le adopera, senza affermarne la sussistenza reale, ma solo affermandone l'esistenza imaginaria.

256. La ragion sufficiente di questa maniera di pensare giace nella stessa natura dell'ente intellettuale, il quale ha la facoltà essenziale di pensar l'essere sussistente, e mediante la fantasia può raffigurarsi quegli enti che vuole, ancorchè non sussistenti in natura, perchè nulla contengono di contradittorio. Come infatti nulla di assurdo si contiene in questi enti fittizi, mentre la loro sussistenza non è che ipotetica, o a meglio dire mentale, usandone la mente come di segni arbitrari e similitudini di altre cose, di obietti o reali o mentali.

CAPITOLO DECIMOQUINTO.

DEL PENSARE ASTRATTO.

257. Gli astratti propriamente detti, che si pensano come se fossero enti in sè, a cagion d'esempio, le idee di virtù, di bontà, di bianchezza e simili, sono anch'essi una specie di enti fittizi, in quanto che i loro obietti non sono enti sussistenti, ma qualità inerenti a degli obietti, e che non si possono pensare da soli senza riferirli almeno mentalmente a qualche cosa di reale.

258. La ragione ultima di questa specie di pensare relativo consiste nella natura dell'obietto essenziale del nostro intuito, che è l'essere communissimo e indeterminato. Per esso noi aggiungiamo l'ente a ogni percezione sensibile, e per esso noi possiamo pensare come enti anche le diverse determinazioni dell'ente, i modi limitati, gli attributi, in breve ogni aspetto parziale dell'ente. Basta che noi abbiamo un qualche strumento che aiuti la nostra riflessione, qual è il linguaggio, la scrittura, ogni segno vicario di tutto ciò che pensiamo.

259. Sotto un altro aspetto poi il *concreto* è sempre ragione sufficiente dell'*astratto*. L'essere ideale indeterminato e il linguaggio sono da considerarsi come ragion sufficiente dell'*astra-*

zione, anzichè dell'*astratto*; dell'atto mentale, anzichè del suo obietto. L'astratto infatti non è che l'obietto veduto da un lato solo; ma questo lato, questa parte, riferendosi necessariamente al tutto che è il concreto, ne deriva essere impossibile pensare un astratto, senza alcun riferimento, almeno implicito, al suo concreto. Perciò tutte le volte che si pensa un astratto, esso vien riferito tacitamente dal nostro pensiero o a qualche reale, di cui si ha ancora la percezione o la reminiscenza, o vero a qualche idea piena e specifica di un reale, di cui non è rimasta in mente che la specie, essendosi perduta la memoria della sussistenza.

260. Soltanto è da avvertire, che il riferimento dell'astratto al concreto nella prima formazione dell'astratto stesso non può a meno che essere esplicito e attuale, perchè se non è presente al pensiero alcun concreto, non si può nè meno concepire l'astrazione. Ma formata una volta l'idea astratta e congiunta con un segno vicario, la mente la conserva come tale, senza più riferirla al concreto, fuorchè di un riferimento virtuale ed implicito, per la ragione che se questo riferimento non si operasse in qualche maniera, allora la mente sarebbe necessitata a riguardare l'astratto come un ente per sè, e perciò sarebbe trascinata necessariamente in errore.

261. Se l'astratto si pensa come tale, e non come un ente compiuto, allora c'è il pensare relativo legitimo e vero. Chè le astrazioni non si fanno se non per avere dei predicati da congiungere con dei subietti ideali o reali, si fanno per analizzare e conoscere distintamente tutte le determinazioni degli enti conosciuti.

CAPITOLO DECIMOSESTO.

ORIGINE DELLE RELAZIONI.

262. Le *relazioni* non sono se non ciò che lega insieme più enti o più modi dell'ente fra loro, e in forza di che un ente o un suo modo non può esistere o non può concepirsi senza dell'altro.

263. Non bisogna però credere, che le relazioni (meno quelle delle divine Persone, le quali sono appunto *relazioni sussistenti*) siano qualcosa di reale e sussistente fuori dell'ente stesso, come una terza cosa esistente fra un ente e l'altro, o fra un modo e

l'altro dell'ente. L'ente è quel che è, quel che deve essere; allorchè però una mente prende a osservare l'ordine esistente nell'essere stesso, il suo intimo organismo, o vero a confrontare un ente coll'altro per rilevarne le differenze e le analogie, scopre quel nesso che congiunge un organo dell'essere coll'altro, l'ufficio che uno ha verso l'altro, o vero quei punti in cui l'uno discorda dall'altro o con lui si accorda.

264. Da ciò si vede che le relazioni non sarebbero, se non vi fosse un qualche essere intellettuale che le pensasse; giacchè le relazioni suppongono una mente unica, la quale abbia presenti i termini di esse e li confronti. E si vede parimenti che i concetti delle varie relazioni degli enti esistono unicamente nell'ordine dell'astrazione, e appartengono al pensar relativo, non che alla dialettica trascendentale che scoprendo le relazioni ascende poco a poco al pensare assoluto, con cui l'ente si contempla nel suo tutto, sinteticamente.

265. I termini si confrontano nell'essere ideale, che per essere identico e semplicissimo, rende possibile al pensiero il confronto degli obietti e la scoperta delle relazioni.

266. Non si creda però che le relazioni siano obietti fittizi e creazioni del pensiero. Come concetti di relazioni non esistono che nel pensiero, nell'ordine astratto; giacchè non vi sono enti reali che si chiamino e siano relazioni. Se però si considera che ai concetti delle relazioni deve corrispondere negli enti qualche cosa di reale, allora si vede che le relazioni non sono che una specie di astratti, i quali nascono dal confronto istituito fra più obietti o parti di un sol obietto.

267. Le relazioni esistono tutte ab eterno nell'idea; l'uomo poi le viene discoprendo poco a poco mediante il confronto ripetuto fra l'idea e gli obietti conosciuti. Così, a cagion d'esempio, la mente discopre la relazione che passa tra l'ente e le forme dell'ente, tra principio e termine, tra causa ed effetto.

CAPITOLO DECIMOSETTIMO.

CLASSIFICAZIONE DELLE RELAZIONI.

268. Le relazioni si distinguono in più classi, che noi esporremo qui brevemente:

1.° Le relazioni altre sono *eterne* e *necessarie*; altre sono *create* e *contingenti*; o meglio *conseguenti alla creazione*.

Quelle che passano tra le forme dell'essere sono eterne e per sè esistenti; giacchè nessuna delle tre forme sarebbe, se le altre due non fossero, essendo tutte intrinseche e necessarie all'ordine dell'essere.

Così la relazione fra l'ideale e il reale giace in un nesso ontologico, il qual produce l'essere intellettuale; perchè è relazione di *intelligibilità* da una parte, e di *intelligenza* dall'altra: idea e mente sono due termini correlativi, che non possono andar disgiunti giammai.

L'atto poi, pel quale l'essere intellettuale vive nell'ideale realizzato, è l'*essere morale*. Ma di queste relazioni terremo più ampio discorso nell'ultimo libro.

269. Le relazioni create e contingenti sono tutte quelle che appartengono agli enti finiti e stringono insieme il mondo universo, opera della creazione; relazioni non esisterebbero, se l'uomo e il mondo non esistessero, ma esisterebbe soltanto la loro idea o possibilità.

270. L'essere contingente ha anch'esso in sè le *relazioni categoriche*, cioè delle tre forme dell'essere, ma in quel modo che la sua limitazione naturale e necessaria comporta.

Esso ha una relazione coll'Assoluto, che è quella di *creazione*. E questa relazione è triplice, perchè l'Assoluto è in tre modi; quindi ha una relazione verso l'*idea* che è suo tipo, o vero anche suo *obietto*; ne ha una verso la *realità assoluta*, che è quella di *effetto* verso la sua *causa*, perchè la creazione è un atto della divina potenza; ha una relazione verso l'*amabilità infinita*, perchè ogni ente, in quanto è, in tanto è buono: dunque ha relazione ideologica, di causa o creazione, e deontologica o di bontà.

271. La più intima delle tre relazioni che l'uomo ha verso l'assoluto, almeno nell'ordine naturale, è quella che risulta dall'intuizione dell'essere, appartenenza di Dio. Una tale relazione è anch'essa conseguenza della creazione; se questa non fosse, non sarebbe nè pure l'essere ideale-indeterminato, giacchè l'idea in Dio, e quindi in sè, non è nè indeterminata nè separata dal suo reale e dal suo morale. In questo senso si dice con proprietà che il lume della mente umana è *lume creato*.

272. 2.° Le relazioni si distinguono inoltre in *essenziali* e *accidentali*. Le essenziali sono quelle che entrano nella stessa essenza degli enti, come per esempio, il *continuo* che entra nel-

l'essenza dei corpi. Le accidentali o fortuite son quelle che riguardano soltanto i modi accidentali, come un dato colore che è relazione col sensorio ottico, ma che, potendo variare o anche non essere percepito, non entra necessariamente nella nozione di corpo.

273. 3.° Altre sono *intrinseche*, altre *estrinseche*, altre *dialettiche*. Le intrinseche sono identiche colle relazioni essenziali; si chiamano intrinseche solo per ciò, che sussistono nell'ordine dell'ente, e non sono costituite da un confronto fra un ente e l'altro, nè aggiunte dalla mente. Le estrinseche invece nascono dal confronto tra più enti o essenze, o vero da ciò che la mente aggiunge all'essenza di un ente. E di questa specie sono appunto le relazioni dialettiche, le quali non sono negli enti nè pure come accidenti, ma le produce la mente confrontando ciò che è uno con ciò che è più; sono perciò relazioni estrinseche, perchè non pongono nulla nell'ente nè di sostanziale nè di accidentale, ma stanno fra un ente e l'altro nella mente che entrambi li riunisce e confronta, come, per esempio, la lontananza fra un corpo e un altro, le varie grandezze, le relazioni numeriche, e tutte quelle che entrano nelle associazioni arbitrarie.

274. 4.° Si danno relazioni *positive* e *negative*, secondo che le cose confrontate ci danno dei contatti di somiglianza e uguaglianza, o viceversa. Se i due termini sono della stessa natura, la relazione è uguale, considerata da una parte e dall'altra; tale sarebbe la relazione di uomo a uomo. Se sono di diversa natura, la relazione del primo col secondo è di diversa natura dalla relazione che il secondo ha col primo; tale quella che esiste tra uomo e pianta. Lo stesso è delle relazioni fra gli accidenti, come sarebbe quella di un gigante in paragone di un pigmeo.

275. Queste relazioni abbinate sogliono appellarsi *abitudini*, perchè in esse si manifesta in quale proporzione un termine stia verso l'altro.

276. Dalle classi accennate fin qui si possono ricavare tutte le altre più particolari classi di relazioni, nascenti dalle prime. La relazione, per esempio, di causa e di effetto è una specie delle relazioni essenziali, perchè non può concepirsi nè sussistere una causa che non produca qualche cosa, nè una cosa prodotta che non abbia una causa. Se una causa operando ne suscita per accidente un'altra a produrre anch'essa il suo effetto, tra quella prima e quest'ultimo esiste una relazione accidentale.

277. Tutti gli enti sono in relazione gli uni cogli altri, collegandosi tutti al centro commune che è l'Assoluto. Il nesso poi che stringe insieme gli enti è di due maniere, cioè *fisico* e *teleologico* o *finale*. Il nesso fisico fa sì che tutti i reali finiti e contingenti si reggano a vicenda, si conservino e perfezionino, e tutti poi dipendano dall'Assoluto e a lui convergano. Così la materia si connette col sentimento, il sentimento coll'ente animale-razionale, cioè coll'uomo, e l'uomo con Dio. Il nesso teleologico poi fa sì, che alcuni servano di mezzo ad altri, e altri abbiano ragione di fine. La materia serve di mezzo al sentimento, i corpi inorganici agli organici, gli uni e gli altri agli animali, tutti all'uomo; e il solo Assoluto ha ragione di fine, e per lui tutte le intelligenze che tendono per natura all'assoluto, e che se lo propongono come fine.

278. Tutte però le relazioni che possono imaginarsi, si riducono sempre a questi quattro generi supremi, che sono:

1.° Relazioni categoriche esistenti nell'essere assoluto e infinito;

2.° Relazioni categoriche partecipate nell'essere finito;

3.° Relazioni dell'essere reale finito con sè stesso;

4.° Relazioni mentali o sia razionali, prodotte dai modi limitati di pensare propri dell'essere intelligente finito; e quindi relazioni di relazioni.

CAPITOLO DECIMOTTAVO.

DONDE NASCA IL BISOGNO DELLA DIALETTICA TRASCENDENTALE.

279. La dialettica trascendentale, secondo si è detto, tenta di completare la cognizione umana, togliendo quelle contradizioni che il pensiero riflesso in essa discopre.

Non è però la contradizione per sè quella che dà occasione alla dialettica trascendentale; bensì quella a cui perviene il pensar commune e imperfetto. Chè nell'essere non può annidare contradizione di sorta, ma essa può trovarsi nell'umano pensiero, senza che l'uomo se ne avveda. E non può avvedersene, finchè la sua mente è ristretta al sapere relativo. In tale stato l'uomo, non sentendo il bisogno di una cognizione più estesa e completa, non sospetta nè meno che si possa cercare più in là di quello che egli conosce.

280. Il filosofo invece, prendendo a investigare la cognizione volgare, la trova mancante da ogni parte, e sente il bisogno di conciliare quelle antinomie che si affacciano alla sua mente.

281. La prima antinomia è questa, che « l'essere è uno e trino « al medesimo tempo »; uno cioè nell'essenza, e trino nelle forme. E la seconda è quest'altra, che « l'essere è tutto, e nondi« meno c'è qualche cosa fuori dell'essere ».

282. Noi abbiamo trovato come conciliare la prima, dimostrando che le forme non dividono l'essere, non sono fuori dell'essere, non sono enti, ma sono l'ente stesso, il suo intrinseco organismo; dimodochè non si può negare veruna di quelle forme senza negare tutto l'essere. Non abbiamo fatto come coloro, che, non vedendo come conciliare insieme l'ideale col reale, riducono l'idea a una mera modificazione dello spirito, e così dell'ideale fanno un modo del reale; o vero come coloro che confondono le due forme, dicendo che l'idea è reale e il reale è idea, perchè o falsano i vocaboli o confondono i concetti di queste due forme. Abbiamo veduto che l'essere è uno, perchè le forme non lo dividono, a motivo della legge del sintesismo; e pure è trino ne' suoi modi, perchè l'unità sua non distrugge le differenze modali.

Abbiamo sciolto anche l'altra difficoltà, dimostrando che niente può chiamarsi col nome di ente, se non in quanto si vede nell'essenza dell'ente, perchè questa contiene in sè la possibilità della pluralità degli enti, tutte le possibili determinazioni, l'essenza di tutti i contingenti reali o possibili. Cosicchè quella possibilità spiega in che modo possano esistere degli enti fuori dell'assoluto, il quale è tutto, ma nell'ordine assoluto, non già nell'ordine relativo, ciò che importerebbe in lui un'imperfezione.

283. Colla stessa norma, con cui abbiamo conciliato quelle due antinomie, la dialettica trascendentale è destinata a conciliare anche tutte le altre che si presentano alla mente, affine di giungere al pensare assoluto.

CAPITOLO DECIMONONO.

DEL PENSARE ASSOLUTO.

284. Il pensar commune è quello che si arresta ai primi giudizi offerti alla spontaneità della mente dai vari sentimenti e

principalmente dalle sensazioni esterne. In questi giudizi si edifica, mediante la riflessione, una logica, una metafisica, un sistema intiero di scienza che però non giunge alle ultime ragioni, alle ragioni sufficienti.

285. Sopraviene a suo tempo il pensar dialettico trascendentale, che convince di contradizione il pensar commune, tenta il mezzo di abolirla, sgombrando la via al pensare assoluto.

286. Si deve osservare, che il pensare ha sempre qualcosa di assoluto in sè stesso: se fosse diversamente, il pensiero resterebbe come sospeso nel dubio e nell'incertezza; quando invece, qualunque sia l'obietto del pensiero, qualora la mente vi aderisca senza più, quell'obietto è veduto e concepito nell'essenza dell'ente, e però ha qualcosa di assoluto.

287. Contuttociò la denominazione di *pensare assoluto*, contraposta a quella di *pensare relativo*, ha un senso più speciale e ristretto.

288. L'essere assoluto è l'essenza dell'essere; tutto ciò che si contiene in quell'essenza e che rimane tale, è assoluto.

All'incontro il relativo è tutto ciò che non è l'essenza dell'essere, che non rimane più tale essenza, a cui non compete più tale denominazione. Esso tiene un modo relativo; non falso, ma vero relativamente a quel subietto verso il quale ha relazione. E il modo relativo dell'essere risulta dal sentimento e dal pensiero. L'assoluto invece non involge duplicità, ma è semplicissimo.

289. Ciò posto, il pensare assoluto esiste, quando l'oggetto del pensiero è l'essenza dell'essere, e tutto ciò che è in essa si pensa senza dividerlo da essa, ma considerandolo come essenza dell'essere. Invece il pensare relativo esiste, quando il suo obietto è termine, è un'entità relativa, come sarebbe un sentimento limitato considerato in sè stesso, e però non nell'essenza dell'essere, non come essenza dell'essere egli stesso. In breve; il pensare assoluto si ha quando con una riflessione più elevata si rimove dal pensare relativo ciò che c'è in esso di relativo.

290. Non si può giungere a questa meta se non colla ricerca della ragion sufficiente di tutto ciò che si conosce, usando dell'integrazione per completare la cognizione spontanea e imperfetta, e giugnendo così a contemplare tutte le cose che si conoscono nell'essenza dell'essere, fuori d'ogni spazio e d'ogni tempo, a ravvisarle come sono o devono essere in sè, con tutte le con-

dizioni dell'ente. Questa è la cima più alta, a cui possa sollevarsi la mente umana.

CAPITOLO VENTESIMO.

DELLE TRE FORME CATEGORICHE DEL PENSARE ASSOLUTO.

291. L'essenza dell'essere ha tre forme; e così anche il pensare assoluto dell'uomo può avere tre atti distinti.

292. I. Il primo atto del pensare assoluto è l'*intuizione naturale dell'essere*. Benchè l'obietto dell'intuito naturale sia indeterminato, pure esso presenta l'essenza dell'essere, tutto l'essere, quantunque indistintamente. Questo obietto è assoluto, e la limitazione è tutta dalla parte nostra; quanto a lui, esso ci fa conoscere l'essere in tutte le forme che gli appartengono, quantunque ce le faccia conoscere solo come tipo, come esemplare. Se non ci facesse conoscere tutto l'essere, allora non sarebbe più tipo, mancherebbe del suo essenziale costitutivo, e non conterrebbe in sè l'essenza dell'essere, sarebbe il nulla.

293. II. Il secondo atto del pensare assoluto è quello della *scienza;* la scienza ci manifesta l'esistenza del reale assoluto, il quale spiega l'esistenza di tutte le cose.

294. Nell'uomo questa seconda specie di pensare assoluto ha diversi gradi: vi è un pensare assoluto *filosofico*, e uno *spontaneo.* Il primo è quello di cui ci occupiamo noi al presente, e che abbiamo descritto nel precedente capitolo; il secondo si limita alla credenza propria di tutti gli uomini all'esistenza di Dio.

295. Dobbiamo però aggiungere, che si può avere un *pensare assoluto* anche *delle cose contingenti;* ma ciò accade soltanto quando si concepiscono nell'essenza dell'ente, e quindi legato all'assoluto, come sue dipendenze, o vero quando si percepissero come sono in Dio, cioè nell'atto creatore.

296. La cognizione del reale assoluto si può avere in due maniere, negativamente e positivamente; e così anche il pensare assoluto altro è negativo, altro positivo.

Il pensare assoluto negativo si limita alla cognizione di Dio e dell'atto creatore, che si ha naturalmente.

Il pensare assoluto positivo è quello dell'ordine sopranaturale. Quando l'Essere per essenza si communicasse all'uomo nella sua forma reale, essendo egli semplicissimo e immutabile, non po-

trebbe communicarsi che come essere essenziale; e quindi il principio che lo percepirebbe dovrebbe essere tale che potesse percepire l'entità stessa dell'essere essenziale, che è l'obietto dell'intuito, atto primo dell'intelletto. L'intelletto in tal caso, come senso intellettivo, sentirebbe l'entità reale, e l'intelletto come intelletto sentirebbe la stessa entità ideale. In tal modo un ente solo ideale-reale sarebbe percepito da una sola potenza, unendo in sè stessa due operazioni distinte, del sentimento e dell'intuizione.

297. Questa percezione pienamente positiva dell'Assoluto è propria più tosto dei comprensori che dell'uomo in questa vita. Ma dell'ordine sopranaturale partecipa anche l'uomo viatore, il quale acquista di Dio una qualche cognizione positiva, sempre però velata e analoga al percepir naturale, che si fa in due modi, cioè per via di *carattere* e per via di *grazia*. Il primo si riferisce all'intelletto, il secondo alla volontà; nel primo si communica come ideale, nel secondo come reale, senza che però la communicazione distinta avvenga divisamente.

298. III. Il pensare assoluto che ha per termine l'*essere morale*, è quello che occultamente domina tutta la vita dell'uomo, quando egli si rende *pratico*; è come un *sentimento morale*, e non già la semplice idea astratta di moralità, che è pensar relativo.

LIBRO QUARTO.

IL REALE.

CAPITOLO PRIMO.

IN CHE CONSISTA IL REALE.

299. L'organismo dell'essere non si può indovinare a priori o dedurre da alcun principio; esso vuol essere osservato com'è, senza nulla aggiungergli, nulla levargli.

Ciò posto, noi colla semplice osservazione arriviamo a distinguere le due forme dell'essere, la forma ideale e la reale. Enti reali noi stessi e partecipanti dell'idea per l'intuito, sappiamo che cosa sia l'essere reale e lo separiamo dall'idea. Questa è l'essere manifestante, obietto essenziale; e il reale invece è l'essere non solo manifestato, ma obietto solo per la sua congiunzione coll'idea.

300. Non è possibile confonder sè stesso coll'idea; basta che se ne osservi la natura e l'essenza. Tolta dunque l'idea dalla nostra natura, che cosa rimane di nostro, e di tale che possa chiamarsi reale e sussistente? Rimane il nostro *sentimento sostanziale*, che si divide in due speciali maniere, cioè il *sentimento animale* o *corporeo*, e il *sentimento spirituale* che da principio non è che un *sentimento intellettivo*.

Dunque la nostra realità consiste nel sentimento; a noi si manifesta come tale; e tolto questo, sarebbe tolta la nostra sussistenza. Che se poi generalizziamo il concetto acquistato coll'osservazione sopra noi medesimi, concependo il sentimento in generale, veniamo a concludere che il reale è sempre sentimento.

301. Se non che il sentimento corporeo è così costituito che non può sussistere diviso dal corpo, che è il suo termine naturale; giacchè tal sentimento ha in sè essenzialmente il modo dell'estensione. Il corpo e la materia nè pur essa potrebbe concepirsi, se non come termine del sentimento corporeo; e questo corpo, questa materia è una forza che determina e che modifica il sentimento animale; non è già un suo *obietto*, perciò non è cosa *ideale*, ma è un suo *termine reale*.

Dunque il reale consiste nel sentimento e in ciò che è termine

del sentimento. Il sentimento, come si vede, entra sempre nel reale, cioè tanto nel reale puro sentimento, quanto nel reale che risulta da sentimento e termine materiale.

302. Riguardo invece al sentimento spirituale, se bene anch'esso abbisogni di un qualche termine per poter esistere; tuttavia quel termine è obiettivo, e nel primo intuito non è che mera idea. Infatti l'intelligenza umana consiste in un sentimento sostanziale, a cui si aggiunge l'idea dell'essere, la quale lo illumina e lo rende capace di intendere, di pensare. Non si può separare l'idea dall'intelletto, senza distruggerlo, perchè sarebbe *un principio intellettivo* privo del *termine intelligibile*, il che ontologicamente, come anche logicamente ripugna.

Per noi basti l'osservare che in questa sussistenza del sentimento spirituale, ciò che vi è di reale è il solo sentimento, perchè il termine è vero obietto, puro obietto, e perciò mera idealità.

303. È poi facile il marcare la linea differenziale, che separa l'idea dalla realità. Giacchè l'idea, quale a noi si communica, è solo *tipo* del reale, è *possibilità* logica e metafisica; il reale invece è l'attuazione del tipo, l'esemplato. L'idea è obietto; il reale è subietto, o un suo termine. L'idea è universale, communissima, in qualità di essere manifestante; il reale è individuo.

304. Si può dimandare, se il riporre la realità nel sentimento, non pregiudichi poi al vero concetto dell'ente semplicissimo e infinito, dell'ente assoluto. Alcuni infatti potrebbero fare le maraviglie che si attribuisca a Dio un sentimento. Ma costoro cesseranno dal maravigliarsi, qualora avvisino alla natura semplicissima, come di ogni sentimento, così specialmente del sentimento spirituale. Giacchè almeno il sentimento corporeo ha il modo dell'estensione, quantunque sia inesteso; ma il sentimento intellettivo non ha nessun legame diretto e immediato colla materia e collo spazio, e niente ripugna il pensare un sentimento infinito ed immenso, quale si attribuisce a Dio. E poi qual ente sarebbe quello che non avesse alcun sentimento proprio? Dio è intelligente, è attività infinita; ma come mai si potrebbero concepire questi suoi attributi, quando non sentisse sè medesimo? E in che cosa consisterebbe la somiglianza dell'uomo con Dio, qualora egli avesse sentimento, e Dio non ne avesse?

CAPITOLO SECONDO.

DISTINZIONE FRA L'ESSERE ASSOLUTO E L'ESSERE RELATIVO.

305. L'essere intellettuale è così fatto, che ha coscienza di sè stesso, e riflettendo sopra la sua propria natura distingue il reale dall'ideale, che è in lui, ma che non si confonde colla sua propria sostanza.

Spingendo più oltre la sua riflessione, trova che l'ideale non può stare senza il reale: e in quella maniera che l'idea informa la sua mente, e congiunge a sè la realità, il sentimento umano; così vi deve essere un reale che sia il subietto proprio dell'ideale, eterno immutabile necessario infinito come lui.

Questa abbiam veduto essere la dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio, il quale non avendo relazione con niente al di fuori di sè, e abbracciando in sè tutta l'essenza dell'essere, si chiama perciò *Essere assoluto.*

306. La mente poi riguarda tutto ciò che sussiste fuori dell'assoluto, come *relativo;* il mondo non è che un complesso di enti relativi.

307. Fra l'*Essere assoluto* e l'*essere relativo* vi è non solo differenza, ma opposizione di natura.

Il relativo non può essere in nessun modo parte dell'assoluto, benchè da lui provenga, come da causa. Se fosse altrimenti cesserebbe perfino il concetto di essere relativo; giacchè se questo fosse parte dell'assoluto, allora non avrebbe con lui il rapporto di effetto verso la sua causa, ma il rapporto di una parte verso il suo tutto; nè si potrebbe considerar come parte se non in senso astratto.

Tanto sono distinti fra loro il relativo e l'assoluto, che si escludono a vicenda. Cosicchè, se da una parte si può sostenere non esservi niente di così vicino e legato, quanto l'assoluto e il relativo; dall'altra si può sostenere non esserci niente di così lontano e alieno, quanto l'uno dall'altro.

La prima proposizione riguarda l'origine; la seconda riguarda la natura del relativo e dell'assoluto. L'origine del relativo presuppone necessariamente l'assoluto, e con esso si lega per modo che, se quello non fosse, nè men questo sarebbe. L'assoluto non può avere alcuna origine, perchè è primo, e appunto perchè assoluto, è necessario; il relativo all'incontro si concepisce come

distinto dalla sua essenza, non compreso in essa, e perciò come contingente, ond'è che inchiude il concetto di cosa effettuata, condotta alla sussistenza da qualche potenza necessaria.

Ma se poi si guarda alla natura dell'uno e dell'altro, vi si scopre *differenza ontologica*. L'assoluto, a rigore di termini, non è *sostanza*, ma *puro essere*; chè la sostanza inchiude un rapporto cogli *accidenti*, che sono *modi finiti e mutabili:* e ciò è proprio soltanto dell'essere relativo; l'assoluto non ha nè può avere accidenti, ma è un atto puro, è puro essere. Inoltre, l'essere si dice relativo in quanto questa parola esprime ciò che ha rapporto a un principio subiettivo; questo principio e ciò che a lui si riferisce è l'essere relativo. Ora, un ente non può essere assoluto se non per l'obiettività e infinità, il che è opposto al subietto finito e a ciò che a lui si riferisce come a parte o modificazione di lui.

308. Non giova il dire, che l'assoluto deve avere in sè tutto l'essere; giacchè l'essere assoluto è uno e comprende ogni entità assoluta; se comprendesse l'entità relativa, sarebbe difettoso, come già si è detto, e cesserebbe di essere assoluto, mentre cadrebbero in lui le cose più opposte, quali sono l'infinito e il finito, il necessario e il contingente, l'attivo e il passivo, la causa e l'effetto, l'immutabile e il mutabile. Il che potrebbe bastare a convincere, che il panteismo è il più assurdo di tutti i sistemi, per quanto si vesta di eleganti e splendide frasi.

309. Ora si domanda, se il relativo e l'assoluto abbiano commune fra loro l'essere.

Ma si deve osservare, che il sentimento finito, per sè cieco e inintelligibile, non è l'essere, non è l'essenza dell'essere; altrimenti sarebbe assoluto. La mente nondimeno gli attribuisce l'essere rapportandolo all'essenza dell'essere, concependolo come ente, senza tuttavia immedesimare con lui quell'essenza. Il relativo ha dunque commune coll'assoluto la sola *esistenza*, perchè con la sola idea communissima si pensa e l'uno e l'altro; ma differisce poi sostanzialmente dall'essere, perchè non è l'essere stesso, ma lo ha per via di partecipazione, in qualità di essere effettuato, prodotto. Se il relativo si potesse dividere affatto dall'essenza dell'essere, si renderebbe impossibile e assurdo.

Così il reale finito, rispetto al reale infinito, è termine di lui; e in quanto è termine di lui, a lui congiunto, in tanto cessa

l'essere relativo, perchè allora non si contempla in sè, ma nell'assoluto, nella sua causa efficiente; a questo termine però risponde il relativo, tostochè il reale finito non si riporta più al principio assoluto, ma unicamente al termine stesso, la cui relazione seco è ciò che il forma relativo.

310. Quindi è che all'essere relativo si applicano tutte le condizioni dell'assoluto, eccetto quella del perfetto organismo ontologico. Giacchè, mentre l'assoluto è così fatto che in lui il reale si immedesima coll'ideale, e l'uno e l'altro col morale, non costituendo queste forme che un essere solo e semplicissimo; il relativo all'incontro si distingue realmente e numericamente dall'ideale, e non contiene il morale per sua condizione necessaria, ma come una perfezione aggiunta, che può essere in lui egualmente che non essere. In lui non c'è di essenziale che la realità, la quale ha un rapporto seco stessa, un principio subiettivo che non si può concepire, se non rapportandolo all'essenza dell'essere.

CAPITOLO TERZO.

PROPRIETA' DELL'ESSERE ASSOLUTO E DELL'ESSERE RELATIVO.

311. Veduta la distinzione essenziale dell'essere assoluto e dell'essere relativo, è facile il dedurre le proprietà differenti, anzi opposte dell'uno e dell'altro.

312. 1.° L'assoluto non è un ente misto di atto e di potenza, ma *puro atto;* vale a dire che in esso tutta l'essenza dell'essere è realizzata e attuata. Se fosse misto di atto e di potenza, già per ciò solo non sarebbe tutto l'essere, e perciò verrebbe meno in lui la nozione di assoluto.

2.° È *infinito*, tanto come reale, quanto come ideale e morale. L'infinità è attributo negativo, cioè è l'esclusione di ogni limitazione; onde il dire che è infinito ritorna lo stesso, che il dichiararlo assoluto, perchè all'assoluto non può convenire alcun limite.

3.° È *uno* e *semplicissimo*, non potendosi dare più di un assoluto e di un infinito; due infiniti ripugnano per la ragione che l'uno limiterebbe l'altro, e non sarebbe più infinito nè l'uno nè l'altro. La semplicità poi si accorda benissimo colla distinzione delle forme, perchè queste, come vedemmo, non moltiplicano l'essere, ma sono l'essere stesso in quanto presenta un ordine intrinseco, un organismo ontologico.

4.° È *necessario*, perchè essendo la condizione di ogni ente, non può essere egli stesso condizionato e contingente.

5.° Perciò è anche *eterno* e *immutabile*; ciò che è necessario non potendo derivare da altro ente, non si può pensare che abbia cominciato ad esistere; ciò poi che non può cominciare ad esistere, non può nè men subire veruna mutazione. Sono tutte conseguenze della natura dell'assoluto, il quale non si può pensare che non sia, nè che non sia tutto, nè che non sia sempre, e sempre di un modo, cioè come è in sè stesso.

6.° È *immenso*, non circoscritto da confini nello spazio. La sua somma semplicità lo sottrae alle leggi dello spazio, e il dire che egli è presente in ogni luogo non è così esatto, come il dire che nessun luogo è suo luogo, ma ogni luogo è in lui; l'Assoluto non ha alcun rapporto collo spazio e col luogo.

313. Queste sono quelle proprietà che gli antichi chiamavano *quiescenti*, cioè non attuose, ma costitutive unicamente dell'essere assoluto, e che noi diciamo più tosto negative, in quanto che non esprimono fuorchè la negazione di modi limitati. Oltre queste vi sono anche le proprietà *operative*, esprimenti non l'essere, ma il fare dell'Assoluto. E sono:

1.° La *potenza*, con cui si intende non solo la potenza di operare tutto ciò che è conforme alle sue infinite perfezioni, ma specialmente l'*attività pura* infinita ed eterna che necessariamente gli compete, e per la quale *sussiste*, e, sussistendo, *sempre opera* con un atto purissimo e semplicissimo. Laddove l'*atto* dell'esistenza propria degli enti relativi è misto di attività e di passività, perchè la loro sussistenza è un termine dell'operazione divina, creatrice e conservatrice.

2.° L'*intelligenza*, infinita essa pure, con cui intende e conosce sè medesimo perfettamente e tutte le cose da lui prodotte, tutte le operazioni degli enti finiti, tanto passate, che presenti e future. Un essere non intelligente non sarebbe un essere *compiuto* nè meno nell'ordine contingente; quanto più dunque ripugnerebbe che l'assoluto non lo fosse!

3.° La *moralità*, che abbraccia la *bontà* o l'*amore* infinito, e la *giustizia* con cui ama infinitamente sè stesso e per sè tutte le altre cose.

4.° La *providenza*, la qual proprietà si concepisce nell'Assoluto, quando si considera rispetto alle creature che egli crea

regge e conserva, secondo l'ordine della sua eterna bontà e giustizia.

314. Tutte queste proprietà, e le altre più speciali che da esse derivano, altro non sono che aspetti diversi, sotto cui l'Assoluto si contempla dall'umano pensiero; giacchè, quanto a lui, esso è l'*Ente* senza più, perchè l'Ente deve avere necessariamente tutto ciò che è proprio della sua essenza semplicissima e una, ma il pensiero umano è così fatto, che non può appieno conoscere l'essenza di niuna cosa, senza far uso della facoltà riflettente e astraente. Perciò, concepito l'essere, distinte le sue forme, raggiunta l'idea dell'Assoluto, la mente umana analizza questo concetto sintetico, e vi trova tutte le perfezioni possibili a pensarsi.

315. Addurre tutte le prove dell'esistenza dell'Assoluto, distinguere nel concetto di lui ciò che vi è di negativo e di positivo o di analogo alla cognizione umana positiva, rintracciare l'origine di questo concetto, e risolvere tutte le questioni che intorno al suo operare si possono istituire, è proprio della *Teologia naturale*.

316. L'essere relativo presenta delle proprietà, altre delle quali sono affatto opposte a quelle dell'assoluto, altre non hanno verso quelle dell'assoluto che un rapporto di analogia o somiglianza.

317. E 1.° *nell'essere relativo si distingue l'atto dalla potenza.* Per potenza qui intendiamo l'attitudine di un ente a venir modificato. Ora, l'ente relativo è modificabile per sua essenza, perchè va soggetto per legge di natura a crescere sviluppandosi, o vero a scemare e perdere di sua perfezione. Vedremo poi a suo luogo l'ultima ragione di questa qualità. Qui basti l'aver distinto l'atto dell'essere relativo, che è quello in cui consiste la sua realità e sussistenza, dalla potenza positiva e negativa che è quell'atto stesso, ma considerato in relazione colle sue modificazioni, verso le quali non è che in potenza.

318. 2.° *Nell'essere relativo l'essenza è distinta realmente dalla sussistenza.* Imperocchè il relativo non si concepisce come necessariamente inchiuso nella sua semplice idea; e si può pensare come non sussistente, senza che vi sia contradizione, mentre l'idea non si può pensare come non esistente, perchè presenta la possibilità logica e metafisica, la quale è eterna e necessaria.

319. 3.° Da questi caratteri o da queste proprietà procedono tutte le altre, che cioè il relativo è essenzialmente *finito mutabile contingente* cioè *causato, soggetto,* in quanto è animale o materiale, *alle leggi del tempo e dello spazio.*

CAPITOLO QUARTO.

L'ENTE RELATIVO È DISTINTO IN DUE CLASSI.

320. Avendo detto fin qui ciò che riguarda il relativo posto a fronte dell'assoluto, ora dobbiamo enumerare le diverse classi del relativo stesso; passeremo poscia a studiare l'intima costruzione di ciascuna classe, per investigarne la ragion sufficiente.

321. Si dice relativo ogni ente, il quale ha una sua propria sfera d'azione, limitata e circoscritta; la quale azione è ciò appunto che lo rende relativo.

Ora, esaminando noi la natura di noi medesimi, troviamo che noi siamo un *sentimento sostanziale,* e abbiamo la natura di *subietti.* Il subietto consiste in un principio attivo supremo di sentire, e il sentimento non ha relazione che seco medesimo.

Ecco dunque una prima classe di enti relativi, di quelli che sono *relativi a sè.*

322. Ma se noi riflettiamo alla natura del nostro sentimento corporeo, vediamo che esso non potrebbe sussistere separato da un altro ente di natura affatto diversa, che è il corpo nostro subiettivo, il quale è privo affatto di sentimento, ma è una forza che determina e modifica il nostro sentimento, non per un'azione sua propria, ma per l'unione che ha coll'anima nostra. Cosicchè il nostro sentimento ha ragione di *principio,* e la *materia,* di cui consta il corpo, ha ragione di *termine.*

Ecco dunque un'altra classe di enti relativi, cioè relativi ad altri enti, agli enti sensitivi.

323. Due dunque sono le classi degli enti relativi, cioè vi è l'ente relativo a sè, che ha natura di *subietto* o *principio;* e vi è l'ente relativo ad altri enti, che ha natura di *termine.*

Parliamo prima dell'ente materiale, poi diremo dell'ente immateriale e subiettivo, e lo divideremo in tutte le sue specie.

324. Siccome poi l'ente materiale suppone come sua condizione indispensabile la preesistenza dello *spazio,* in cui si diffonde, avanti di parlare dell'ente materiale, trattiamo di questo.

CAPITOLO QUINTO.

DELLO SPAZIO.

325. Lo *spazio*, o *estensione*, è ciò in cui si diffonde tutto ciò che è esteso, i corpi, la materia. Tale è il concetto che tutti gli uomini hanno dello spazio.

326. Come nasca in noi questo concetto, lo abbiamo veduto nell'Ideologia. Lo spazio si distingue in *pieno e vuoto*. Allorchè noi percepiamo un corpo, diciamo che esso occupa una data porzione dello spazio; rimovendo poscia coll'imaginazione la realtà di quel corpo, e mantenendo in mente il concetto dello spazio che prima occupava, noi concepiamo lo spazio vuoto.

327. Questo concetto di spazio presenta ancora uno spazio limitato e figurato alla nostra imaginazione; ma noi ci accorgiamo ben presto che quella limitazione e circoscrizione è affatto arbitraria, e che lo spazio, per quanto si imagini figurato, in sè non ha nessuna figura, nessun limite, mentre per quanto esteso ce lo rappresentiamo, troviamo che in sè stesso non può avere verun confine; la nostra mente si perde, quando vien figurando a sè stessa l'immenso campo dello spazio.

Rimossa dunque ogni circoscrizione arbitraria, e perfino cancellata dalla mente l'idea dei gran corpi che danzano nello spazio e che appelliamo l'universo, veniamo a formarci l'idea dello *spazio puro*.

328. Lo spazio così concepito, vale a dire concepito in sè stesso, senza la giunta di altra cosa,

1.° è *continuo*, perchè in esso non si può concepire intervallo, interstizio il più piccolo, ove lo spazio non sia. Se ciò fosse, sarebbe impossibile che là vi potesse essere materia, giacchè la materia si diffonde nello spazio; ma ciò ripugna anche al fatto, perchè il nostro sentimento è pur continuo, e ha per termine il continuo;

2.° è *immenso*, perchè non si può assegnargli alcun termine, alcun limite, se non arbitrario colla fantasia;

3.° è *immobile*, perchè il moto non può succedere che nello spazio; lo spazio è dunque la condizione indispensabile d'ogni movimento; ma se potesse pensarsi come mobile, allora dovrebbe pensarsi diffuso anch'esso nello spazio. Si può pensare lo spazio diffuso nello spazio?

4.° è *immateriale*. Noi concepiamo la materia come quella che occupa spazio; dunque lo spazio non può confondersi colla materia, come il contenuto non può immedesimarsi col contenente;

5.° è *immodificabile*. Non deve credersi che lo spazio, coll'essere occupato dai corpi coll'esserne evacuato, riceva alcun cangiamento. Imperocchè ogni cangiamento che possa concepirsi negli enti non subietti, non può consistere fuorchè in movimenti, cangiamenti di parti. Lo spazio non ha parti, non è divisibile, non può spostarsi, non subisce alterazione di sorta dall'essere occupato o no dai corpi; dunque è immodificabile.

329. Ma lo spazio è egli qualcosa di reale? I filosofi si sono fatta questa dimanda, e chi ha risposto a un modo, chi a un altro.

Epicuro e Democrito, e tra i moderni Gassendi, distinsero lo spazio dai corpi in esso contenuti, e lo considerarono come un *vuoto* infinito, immenso.

L'idea del vuoto parve assurda a Cartesio, il quale imaginò che lo spazio non fosse distinto dalla materia estesa, e quindi fece consistere l'essenza dei corpi nell'*estensione*.

Newton ammise il vuoto, e uno spazio reale e infinito fuori dei confini del mondo corporeo; nel quale spazio pretese che Dio conosca tutte le cose perfettamente.

Per Leibnizio lo spazio non è nè vuoto nè pieno, nè cosa reale e sussistente fuori del nostro intelletto, ma una mera idea.

E poichè questa idea Leibnizio la diceva affatto subiettiva, o sia destituita di un obietto reale che le corrisponda, con lui si accorda Emmanuele Kant, il quale considera lo spazio come una *forma subiettiva* del nostro spirito, che perciò tutte le cose che concepisce, le concepisce colle condizioni del tempo e dello spazio.

Altri, non potendo ammettere che lo spazio puro sia un mero ente mentale, e tuttavia concependolo come infinito, dissero che lo spazio puro non è altro che l'immensità di Dio, in cui, secondo il detto dell'Apostolo, noi abbiamo vita movimento esistenza.

330. Qual'è la nostra opinione?

Noi non possiamo in primo luogo accordarci coll'opinione di Cartesio, perchè altro è l'*estensione*, quale noi la intendiamo, altro è l'*esteso*. L'estensione è il medesimo che lo spazio con-

siderato indipendentemente dai corpi; l'esteso all'incontro è il corpo stesso che occupa una parte dello spazio, dell'estensione. Noi diciamo che i corpi si movono nello spazio, cambiando spazio; ma se i corpi fossero la stessa estensione, si dovrebbe conchiudere che i corpi si movono nei corpi, si movono in sè stessi; cosa assurda.

331. Lasciamo da parte l'idea del vuoto assoluto, il quale certamente non esisterebbe, qualora lo spazio puro fosse qualcosa di reale. Quando noi parliamo di spazio vuoto, intendiamo certamente un vuoto relativo, cioè uno spazio non occupato da corpi; ma lasciamo sussistere l'idea e la realtà dello spazio, che teniamo per fermo essere qualcosa, e non già il niente.

Lo spazio, pieno o vuoto ch'egli sia, occupato o no dai corpi, esiste egualmente; e non si può chiamare un nulla, perchè il nulla non può essere occupato da qualche cosa; al nulla non si possono assegnar parti col pensiero, come noi facciamo dello spazio; non si può misurare, come noi possiamo fare, almeno indefinitamente, dello spazio.

332. Lo spazio non è nè pure una forma del nostro spirito, come voleva Kant, o una mera idea priva di obietto, come opinava Leibnizio; il che è a bastanza confutato colla semplice osservazione, che lo spazio non è il nulla; se poi fosse una mera idea o forma dello spirito, ne seguirebbe o che i corpi occupano la nostra idea, la nostra forma subiettiva, o che non esistono corpi, forze estese, ma tutto si riduce all'idealismo subiettivo.

333. Che dire di coloro che confondono lo spazio puro colla immensità di Dio (1)? Costoro dovrebbero dire più tosto che è Dio stesso, giacchè l'immensità di Dio non si distingue da Dio, fuorchè per astrazione. Non esiste l'immensità di Dio, ma Dio, il quale è anche immenso, cioè presente a tutto ciò che esiste; o più tosto si deve dire che tutto ciò che esiste è in lui. O dunque lo spazio per costoro è Dio, o vero questa è una declinazione della difficoltà, perchè non si osa dire che lo spazio non è niente di reale.

Ma che non sia niente di reale l'abbiamo mostrato falso; che poi non sia Dio è facile il comprenderlo. In Dio non si può am-

(1) Vedi *Ontologiæ Elementa*, *cura* Gerardi Casimiri Ubaghs. *Lovanii* 1839, c. II, § 5.

mettere infinità *estensiva*, perchè in Dio ripugna che esista estensione alcuna di spazio, quantunque lo spazio sia in Dio, a quel modo che in lui sono tutte le creature. Se lo spazio fosse Dio, si direbbe con proprietà che i corpi occupano Dio, e così Dio avrebbe la ragione di ente relativo e non assoluto; in Dio si potrebbero assegnar parti col pensiero. Inoltre, Dio è pura intelligenza; ma nessuna analogia può assegnarsi, non che uguaglianza di natura, fra l'estensione e l'intelligenza. Il che basta a confutare anche l'osservazione di Newton, che fa dello spazio come un ricettacolo dell'intelligenza divina.

334. Ma si dirà: se lo spazio è *immenso*, si può anche chiamare *infinito*; se è infinito, è anche Dio; altrimenti vi sarebbero due infiniti, lo spazio e Dio.

Rispondo, che l'infinità dello spazio va presa per indicare solamente una infinità tutta relativa, e non assoluta, cioè per indicare che allo spazio non si possono assegnare confini, ma non per indicare che esso è infinito sotto tutti i rapporti; giacchè l'infinito sotto tutti i rapporti comprende in sè tutta l'essenza dell'essere, ideale reale morale, quando invece lo spazio non è ideale, nè morale, ma reale, e non ha nè pure tutta l'essenza della realità, ma più tosto una realità relativa, e con ciò finita; una realità minima, perchè non è *sostanza*, nè *subietto*; ha ragione di *termine*, perchè esso è termine delle anime separate, e non già ragione di principio.

335. Pertanto lo spazio 1.° è *reale*, e non già mera idea, nè forma subiettiva, nè il nulla; 2.° è *ente*, perchè ha la realità, è qualche cosa, e ha l'atto per lo meno dell'esistere; 3.° non è *sostanza*, perchè il concetto di sostanza è correlativo con quello di accidente, lo spazio invece è immodificabile; 4.° è un ente-termine, perchè è il termine naturale delle anime separate e della percezione fondamentale dell'anima; 5.° è la condizione necessaria dell'esistenza dei corpi e della materia, non che del movimento corporeo.

336. Alcuni saranno pronti a dire, che se non è sostanza, è nulla; giacchè nel mondo delle realità non vi sono che o sostanze o accidenti. Ma questa asserzione, come abbiamo già notato, è gratuita, e procede da un pregiudizio sensistico. L'osservazione semplice e piena delle cose ne convince all'incontro, che vi sono enti, ai quali non conviene l'appellazione di sostanza nè

di accidente, e tuttavia sono qualcosa. L'idea, a cagion d'esempio, è di questa specie; Dio stesso non è nè accidente, e a rigor di termine nè men sostanza, ma pura essenza. Dunque non segue che lo spazio deva essere o sostanza, o accidente, o vero un nulla.

CAPITOLO SESTO.

DELL'ENTE MATERIALE.

ARTICOLO PRIMO.

NELL'ENTE MATERIALE SI DISTINGUE LA FORMA E LA MATERIA.

337. Nel concetto di *ente materiale* si distinguono due elementi, la *forma* e la *materia*. Questi due elementi, benchè distinti, sono però inseparabili, perchè, come vedremo, non si può ammettere materia priva di alcuna forma, siccome sognarono alcuni degli antichi; e non si può dare una forma materiale separata dalla materia e per sè sussistente.

ARTICOLO SECONDO.

CONCETTO DI CORPO E DI MATERIA.

338. Le nozioni ontologiche di corpo di materia e di forma noi non possiamo altronde cavarle che dall'esperienza, da ciò che sperimentiamo nel nostro sentimento; e la più alta cognizione che possiamo avere in questo genere di cose, consiste nel precisare ciò che intendiamo significare quando nominiamo queste cose, levando via quanto vi aggiunge l'imaginazione, e aggiungendovi coll'integrazione quanto manca alla cognizione volgare e commune, acciò niente manchi di quello che è necessario alla concezione dell'ente.

339. Ciò premesso, che cosa intende il volgo per *materia?* Nient'altro intende, se non quella sostanza, di cui sono composti i corpi.

340. Ma in che modo veniamo noi ad acquistarci un tal concetto? E che cosa è poi ciò che costituisce il corpo?

Per dare un'adequata risposta a queste domande, bisogna ricorrere al fatto del sentimento corporeo e analizzarne gli elementi. In ogni sensazione corporea si può distinguere 1.° il *sentito*, 2.° il *sensifero*, e 3.° la *forza straniera* o *forza bruta* che immuta il sensifero, e cagiona la sensazione.

341. Il sentito è nell'anima, e non fuori di essa; il sensifero è quello che communica coll'anima, è l'immediata e prossima cagione del sentito, è presente dovunqne vi è il sentito medesimo, non si può da lui dividere, senza che il sentito cessi e svanisca; cosicchè il sentito si mescola, a così dire, col sensifero in modo, che questo apparisce vestito di sensazione.

342. Ora, dal sentito che si mescola col sensifero, nasce il concetto di *corpo*. Il corpo quindi è « la forza che produce immediatamente il sentito e lo modifica ».

343. Qui però bisogna spiegarci. Il sensifero non avrebbe l'attività di produrre il sentito, se l'anima stessa non glie la communicasse, mescolandosi a lui; perchè il sensifero, così come la materia, è per sè inerte. Quindi l'anima ha ragione di *principio*, e il sensifero o il corpo ha ragione di *termine*; esso è termine dell'atto dell'anima. Vedremo poi, come deve essere termine anche di un altro principio, che produce il sensifero stesso.

344. Dal sentito poi che si mescola colla forza bruta, si ha il concetto di *materia*. Ed ecco in che modo avvenga. L'anima immutando il sensifero lo immuta là dov'egli è, nello stesso luogo che tiene il sentito. Questa identità di luogo fa sì, che il sensifero appaia necessariamente vestito dell'estensione stessa e delle qualità del sentito.

Ora, alla forza straniera e bruta che produce le sensazioni, si unisce individualmente il sentito per una ragione consimile. Giacchè allorquando l'immutazione del sentito viene da un principio straniero all'anima, allora questa forza non si sente che dov'è il sentito da lei immutato. Quindi è nel luogo stesso in cui ella agisce che il sentito si unisce a lei; onde noi diamo alla materia esterna tutte le *qualità seconde*, che non sono che nostre sensazioni, o sia sono il nostro sentito.

Ma in questo sentito manifestandosi una forza straniera, del sentito e di essa facciamo una cosa sola, perchè percepiamo due entità coll'atto stesso e nell'identica estensione.

La forza che immuta il sentito, quando non è sentita, è mera *potenza*. Ma una mera potenza non può sussistere; è dunque chiaro che la forza che può immutare il sentito deve avere un atto proprio. La mente è costretta ad ammettere quest'atto; e quest'atto così concepito e supposto è la *sostanza materiale*, di cui è certa l'esistenza, ma la natura occulta.

345. Dico che la natura della materia è occulta, poichè noi non la conosciamo fuorchè in quel tanto, nel quale essa si communica a noi, modificando il nostro sentito; cosicchè il concetto che ne abbiamo è affatto relativo alla nostra natura di esseri senzienti.

ARTICOLO TERZO.

CONCETTO DI MATERIA PRIMA.

346. Il concetto di *materia prima* 1.° è un concetto astratto, che nondimeno ci presenta un primo elemento dei corpi ancora indeterminato, appartenente bensì alla loro realità, ma che non può sussistere privo di ogni determinazione. La materia prima dunque, che vale quanto dire materia senza alcuna forma, se si pensa come sussistente, si pensa un assurdo.

2.° La materia prima, giusta il concetto dato, è una *forza estesa*, la quale si considera in potenza ad avere una quantità determinata di estensione; ad avere una determinata figura; ad essere divisa in parti, ciascuna determinata nella quantità e figura; finalmente ad avere un determinato sensibile.

3.° La materia prima è la *sostanza de' corpi*.

347. Perciò le varie maniere di pensare la materia si riassumono nel modo seguente. Quando si pensa l'astratto della *forza*, si pensa insieme l'*estensione*, ma questa si lascia *indeterminata*; e questo è il concetto di *materia prima* dei corpi.

Se si pensa con una estensione o quantità estensiva *determinata*, allora si pensa insieme la *figura*, ma questa si può lasciare ancora indeterminata; e tuttavia questo è concetto di materia non prima.

Si può pensare con un minore astratto, colla giunta cioè non solo della quantità estensiva, ma anche della figura determinata, astraendo dalle qualità sensibili.

Finalmente si può pensare la materia anche con quest'ultima giunta: e allora si pensa il corpo formato, la materia insieme alla forma, la *specie piena*, idea universale, ma non astratta del corpo.

348. La *materia prima* è il primo subietto di tutte le determinazioni corporee; la *quantità estensiva* si prende come subietto dialettico della figura; la *figura* come subietto dialettico delle qualità sensibili.

ARTICOLO QUARTO.

DELLA FORMA CORPOREA.

349. Gli antichi per *forma* intendevano « la prima virtù attiva « che trovasi in un dato ente, per la quale esso è quell'ente, « anzichè un altro ». Questa è definizione generale, che abbraccia tutte le forme di qualunque specie, e si riduce a dire che la forma è ciò che determina l'ente, è il principio delle determinazioni dell'ente, ciò che gli dà quello per cui esso si specifica e si distingue da ogni altro, o pure fa che esso abbia una sua propria attività.

350. Le forme altre sono *subiettive*, e queste s'immedesimano col subietto, non essendo cosa nè distinta nè separabile da esso; altre sono *obiettive*, e queste non si confondono col subietto.

Così l'anima umana è forma dell'uomo, perchè la sua sostanza è il principio attivo che abbraccia tutte le altre attività che sono nell'uomo: questa è forma subiettiva. Ma ciò che suscita nell'anima umana l'attività di intendere, e che è suo *obietto*, è forma obiettiva; l'obietto ideale non è un elemento dell'anima umana, ma un suo termine estrinseco, il quale si chiama forma, perchè le dà l'atto dell'intuizione, e così la rende intelligente, la determina in questo modo.

351. Veniamo ora a parlare della *forma corporea* o *materiale*.

La materia è l'atto, nel quale e pel quale sussistono i corpi, cioè sussistono per noi le qualità corporee, che poi percepiamo sensitivamente; la materia quindi è ciò che per prima cosa si intende col pensiero, quando si concepiscono i corpi.

Ma questo atto non può realizzarsi nudo di tutte le qualità corporee che in lui si concepiscono essere potenzialmente. Noi abbiamo detto che la materia prima è un concetto astratto, ma che nella realità non sussistono che materie seconde, cioè fornite di tutte le loro determinazioni. C'è dunque una qualche cosa che perfeziona quell'atto primo della materia, e consiste appunto nelle determinazioni o qualità corporee, che si chiamano *forme*.

352. La forma però è di due maniere, *sostanziale* e *accidentale*.

Nel corpo, e quindi anche nella materia, si concepiscono delle qualità così essenziali, che la materia non può sussisterne senza;

e si concepiscono parimenti delle qualità che possono esservi o non esservi, senza che cessi di essere corpo, materia; che possono almeno variare, essere alcune, anzichè altre; il che si può dire di tutte quelle qualità che altrove abbiamo chiamate *secondarie.*

Ora, in quanto le qualità sono necessarie alla sussistenza di un corpo, si chiamano sua *forma sostanziale;* e in questo senso anche la forma è sostanza, entra cioè a formarla o attuarla.

In quanto sono variabili, si dicono *forme accidentali.*

353. Potendo poi i corpi essere realizzati con grandezze minori o maggiori, e la stessa grandezza potendo ripetersi un numero qualunque di volte; perciò la *quantità continua* o *discreta della materia* non è determinata nè dal concetto di *materia*, nè da quello di *forma*, ma da quello di *realizzazione*, la quale dipende dall'arbitrio del Creatore.

E così la *ragion prima*, per la quale tutto ciò che c'è in un corpo si concepisce come sussistente, si è la materia, la quale per la prima riceve il nome di sostanza e di primo subietto. Essa è subietto della forma sostanziale; e questa lo è delle forme accidentali.

354. Ecco pertanto qual sia l'ordine intrinseco dell'essere nell'entità corporea e materiale.

1.° Noi concepiamo nella materia un atto primo anteriore a tutti gli altri, sul quale si fondano gli altri, a cui si riferisce la denominazione di *ente.*

2.° Concepiamo degli atti o forme sostanziali, che hanno per subietto la sostanza o atto primo del corpo, e che sono necessarie al *concetto compiuto dell'ente.*

3.° Degli atti o forme accidentali, che hanno per subietto la forma sostanziale.

4.° Delle determinazioni non comprese nell'idea specifica-piena dell'ente, ma venienti dalla sua *realità*, la quale siccome dipende dall'arbitrio del Creatore, così queste sono determinazioni estrinseche.

355. A conclusione di questo articolo, faremo un cenno intorno all'opinione di quegli antichi, i quali supponevano l'esistenza di una materia universale, priva d'ogni forma, da cui poscia uscirono i corpi diversi in ragione della varia forma loro aggiunta dal Creatore.

Inanzi tutto non bisogna confondere l'opinione di costoro con quella di alcuni scolastici, che parlarono bensì di una materia prima, universale e uniforme, esistente ab eterno, ma per essa intesero la materia in quanto è intelligibile, ciò che vuol dire più tosto l'idea universale e generica della materia, anzichè la materia reale, cieca e inintelligibile per sè medesima. Essi non parlarono correttamente; però non può loro attribuirsi l'opinione surriferita.

La quale opinione facendo eterna la materia, rovescia nel dualismo, sistema il più assurdo. Giacchè in primo luogo non vi può essere che una sola sussistenza eterna, l'Ente assoluto. In secondo luogo abbiam veduto che la materia reale non può sussistere priva di ogni forma; giacchè la materia è una forza estesa, e occupa spazio; ciò che occupa spazio deve avere una sfera intorno a sè che lo limiti, e quindi deve avere una determinata figura e quantità discreta, deve avere una forma. Vero è che la materia da prima era greggia, e che da essa Dio ne trasse il mondo, complesso di enti distinti per forme e specie differenti. Ma ciò vuol dire soltanto, che la materia, prima aveva una data forma, in cui nulla di ciò si distingueva; e poscia assunse tante forme, quante sono le specie che ne uscirono. Si avverta di più, che la materia non esiste che come termine del sentimento; onde bisognerebbe ammettere come eterno anche il sentimento materiale. La materia è inerte, è quindi ente relativo; ma se fosse eterna, partecciperebbe dell'assoluto, anzi sarebbe ente assoluto.

ARTICOLO QUINTO.

LA MATERIA È INERTE.

356. Per *inerzia* della materia intendiamo la sua indifferenza a moversi o stare in quiete, o sia per parlare più propriamente, ad essere mossa o no da qualche forza motrice.

357. Il dimandare dunque, se la materia sia inerte, è lo stesso che dimandare, se la materia abbia la facoltà di movere sè medesima, o pure se il principio del suo moto sia a lei estrinseco.

Alcuni, vedendo che il mondo e tutti i corpi sono in perpetuo movimento, tanto per la forza di proiezione, che per quella di attrazione, di affinità chimica, e dell'organismo, hanno conchiuso che la materia non è inerte, ma attiva e semovente. Ma

dal fatto che tutte le sostanze materiali sono in continuo movimento non si può dedurre questa conseguenza; perchè a spiegare questo moto continuo basta ammettere una forza movente della materia, la quale operi incessantemente.

358. Per sapere, se la forza motrice sia nella materia stessa, si immedesimi colla materia, o ne vada distinta, bisogna analizzare il concetto di materia, e vedere se esso inchiuda anche quello di forza motrice. Ciò posto, il concetto del moto è forse così essenziale al concetto di corpo o di materia, che non si possa pensar l'uno senza dell'altro? Ciò non può dirsi; giacchè quando io penso un corpo, non lo penso nè come in moto, nè come in quiete; e si può dire più tosto che io lo penso in quiete, in quanto che la quiete non esprime qualche cosa di positivo, ma soltanto la privazione di moto, per cui basta non pensare una cosa in moto, per pensarla in quiete.

Ma se il concetto di moto non è essenziale al concetto di materia, dunque il moto non è cosa essenziale alla materia, la quale non ci presenta altro se non l'idea di una forza straniera al nostro sentimento, atta a modificarlo, e diffusa nello spazio.

Dunque la materia è indifferente al moto è alla quiete, e perciò di sua natura è inerte; cosicchè per pensarla in moto, bisogna pensare una forza da essa distinta che abbia la facoltà di communicarle il moto.

359. E ciò si può dedurre dal concetto del mobile e del motore. È chiaro che nessun ente move sè stesso, ma o è mosso o è movente. Io movo il mio corpo e i corpi che mi stanno intorno: dunque i corpi sono mobili; almeno in questo caso è chiaro che non sono essi che movano sè stessi, ma sono mossi da un altro principio; il principio è l'anima mia. In ogni movimento dunque si deve cercare 1.° il *subietto* del moto, 2.° il suo *principio*. L'uno non può immedesimarsi coll'altro; giacchè il principio che move non è quello che riceve il moto, esso è immobile; e il subietto del movimento non è quello che move, ma quello che vien mosso.

Ora, l'anima e ogni ente spirituale non è mobile, perchè il movimento è la traslazione di un ente materiale da un punto all'altro dello spazio; questi enti, anima e spirito, non occupano spazio; dunque non sono mobili.

Ma pure sono principii motori, perchè l'esperienza e la coscienza ci assicurano, che noi, vale a dire l'anima nostra move il nostro corpo e i corpi circostanti.

Dunque l'anima è movente e non mobile; e i corpi e la materia sono mobili e non moventi; e perciò sono inerti.

ARTICOLO SESTO.

ALLA MATERIA DISGIUNTA DA OGNI PRINCIPIO IMMATERIALE NON COMPETE IL CONCETTO DI INDIVIDUO.

360. Non possiamo decidere, se alla materia competa l'individualità, se prima non ci consti chiaramente l'essenza dell'individuo.

Si dice *individuo* ogni ente sussistente ed uno, che non può essere diviso e fatto in parti, e che perciò ha per carattere essenziale la semplicità.

361. L'*individualità* o *indivisibilità* inchiude necessariamente l'*unità;* giacchè il moltiplice constando di parti, non è assolutamente uno, ma più, e quindi può dividersi; se può dividersi, non è individuo.

362. Ora, poichè si danno diverse maniere di unità; così egualmente si danno diverse maniere di individui.

L'unità altra è *naturale* e *reale*, altra *artificiale* o *mentale.* L'uomo è un individuo reale e naturale, la famiglia è un individuo mentale; in natura non si danno individui famiglie, ma più individui che compongono una famiglia pel rapporto di parentela che li riunisce. Questa individualità della famiglia ha il fondamento nell'unità del concetto applicato alle molteplici realità.

363. Al presente noi non parliamo di questa unità, ma dell'unità reale che ha il suo fondamento nella stessa realità.

E questa unità è così propria ed essenziale ad ogni ente reale, che il contrario inchiude contradizione; poichè il dire che un ente reale non è individuo equivale al dire che un ente è uno ed è più enti. Cosicchè possiamo stabilire, che « il principio dell'individuazione è posto nella realità dell'essere »; poichè se vi ha un reale, vi ha un individuo.

364. Ma se tutto ciò è vero, o bisogna dire che l'ente materiale non è un ente reale, o vero se è reale, è anche individuo.

Entriamo più addentro nel concetto di individualità, e troveremo che esso non può convenire all'*ente materiale puro,* cioè diviso da ogni ente che abbia natura di *ente-principio*.

365. A questo fine noi dobbiamo investigare, onde nasca il concetto di *divisibilità;* perchè se l'individuo è l'uno indivisibile, ciò che può dividersi non merita il nome di individuo.

Ora, la divisibilità può prendersi in senso proprio e in senso improprio, come concetto di *moltiplicità.* La divisibilità in senso proprio, in quel senso che è preso communemente, si fonda nella *percezione* intellettiva; cosicchè essa non è reale, ma relativa alle operazioni della mente. Sappiamo, verbigrazia, che lo spazio è continuo e indivisibile; pure la mente umana può rappresentarsi uno spazio limitato; e con ciò pare che lo spazio siasi diviso, essendosi separato colla mente quello spazio limitato da tutto il rimanente. Ma ognun vede che, ad onta di quella limitazione posta dalla mente, lo spazio reale è tuttavia uno e continuo, e che quella limitazione non esiste altrimenti che nel nostro pensiero.

366. Ma si dirà, che almeno la materia reale non può dubitarsi che sia divisibile. Io posso dividere in più parti una palla d'avorio, che prima di questa divisione formava un individuo, la palla che ho detto. Dunque la materia è divisibile.

Questa divisione, a parlare propriamente, è più tosto una *moltiplicazione,* con cui da un individuo, almeno da un ente concepito come individuo, se ne ottengono più, quantunque differenti in uno o più modi dal primo. Infatti, acciocchè ella fosse vera divisione, io dovrei avere dopo di essa l'individuo diviso. Ma invece no; io ho due o più individui; e questi non sono già parti di uno stesso individuo, perchè le varie parti della materia così separata non formano più un solo tutto, ma più enti separati e l'un dall'altro distinti. Il tutto che prima esisteva, non è più che nella mente, la quale lo può pensare come possibile, ma nella realità fu distrutto; e ciascuna parte di materia è un tutto separato dal resto; cosicchè l'essere queste varie parti di un tutto non provien loro se non dalla mente.

Che se ora che sono divise e separate non sono più parti di quel tutto, è da dirsi che non lo erano nè pur quando esistevano unite e formanti un solo continuo. E perchè? perchè quando quelle parti erano aggregate e unite in un sol corpo, non mancavano di essere numericamente distinte e realmente separabili le une dalle altre. Era la mente che le riuniva nella individualità, e le considerava come formanti un individuo, comunque ciò

sia avvenuto; cosicchè, tolta la percezione, tolto il concetto di corpo, quella materia era più tosto un complesso indefinito di elementi materiali, anzichè un individuo.

La divisibilità pertanto della materia è anch'essa una maniera di considerare propria della mente, e perciò è tutta cosa relativa alle operazioni mentali.

367. Ma pure, allorchè un complesso di parti materiali sono continue, noi vi troviamo l'individuo; dunque o la mente si inganna in questa operazione, o bisogna dire che la continuità basta a dar unità a ogni ente materiale.

La mente non si inganna allorchè considera ogni corpo come individuo; perchè nella percezione dei corpi essa non nega nè afferma la divisibilità della materia di cui sono composti, mentre nella prima percezione non può nè meno vedere questa loro proprietà. Essa percepisce ciascun di essi come un tutto, come un centro da cui emana quel complesso di azioni che patisce nel proprio sentimento corporeo. E percependoli così essa attribuisce loro un'individualità loro propria, la quale viene distrutta colla divisione; perchè, se bene questa non sia che una moltiplicazione (intesa questa per un aumento numerico di parti sempre più piccole, e non già di materia), nondimeno nessuno dei novi individui presenta più il concetto e le qualità precise del primo. Dal che si conferma sempre più che alla materia non compete il vero e pieno concetto di individualità, ma quello soltanto di un'individualità assai imperfetta; poichè nella materia considerata come tale, cioè come isolata da ogni altro concetto, non si trova alcun principio che possa unificarla.

E qual è poi il principio che unicamente possa unificar la materia? Egli è al certo quello che può percepirla, e che può quindi aggregarla, sia nel sentimento, sia nel pensiero; egli è sempre un ente-principio, un *principio attivo*, perchè *sentire* e *pensare* non sono atti che di principii attivi. Togliamo questi principii, e la materia non è più, ne sfugge finanche il concetto, mentre la materia è un ente-termine, è un termine di un principio senziente.

D'onde si trae che l'individualità dell'ente reale, la sua unità vera non si trova che in quell'ente che ha natura di principio attivo. Questo solo è propriamente uno e indivisibile; cosicchè o esiste con tutta la sua natura essenziale, o non esiste diviso.

368. Più sopra abbiamo accennato che la *realità* è il principio

dell'individuazione. Ma la materia è reale. Dunque ha in sè il principio dell'individuazione, ed è individuo.

Così infatti la intesero gli aristotelici, i quali riposero il principio dell'individuazione nella *materia*, perchè essi non partirono dalla considerazione degli enti in universale, ma dalla considerazione parziale degli enti corporei. Noi all'incontro diciamo, che la materia, ente-termine, separata dal suo principio, non è ente, non è realità; essa non può sussistere divisa dal suo principio, qualunque egli sia, ma solo può concepirsi divisa per astrazione.

È vero che la materia può individuare il sentimento corporeo, di cui essa è termine; ma non può essere principio di individuazione in altro genere di enti. Anzi essa nè pur potrebbe individuare il sentimento, se non avesse il principio di individuazione congiunto bensì a lei, ma da lei distinto; come inerte, essa non si move, non si unisce a formare il termine organico di un individuo animale, se non è mossa e determinata da qualche principio attivo.

Convien dunque che l'ontologia, uscendo dalle angustie in cui gli antichi l'avevano confinata, e generalizzando la questione, dimandi qual sia il principio dell'individuazione in generale. Ora, noi diciamo, che nell'ordine ideale non si dà altro individuo che di concetto, l'individuo possibile; e nell'ordine reale solamente si danno veri individui. Dunque il principio dell'individuazione è la stessa *realità* dell'essere; poichè l'individuo ha la sua base nell'*atto primo* onde un ente sussiste, e regge tutti gli *atti secondi e accidentali* che in quello si succedono.

Ma la realità può ella sussistere senza alcun sentimento? Pocanzi ho detto, che la materia può individuare il sentimento; poichè qualora nella materia si stabilisca quell'ordine di parti, quel concorso di elementi che compongono l'organismo animale, allora vi ha sentimento unico e individuale. Ma poichè nè pur la materia ha un'esistenza a sè, ma un'esistenza relativa, mentre essa non è che termine del sentimento; di qui ne segue, che non può nè esistere da sola, nè organizzarsi senza un precedente sentimento che la organizzi. Questa precedenza, a vero dire, non è cronologia, è solo naturale e ontologica; ma tanto fa, che la materia non può esistere che pel sentimento, e non già il sentimento per la materia. Ond'è che parlando di individui cor-

poreamente sensitivi, questi non esistono per la materia, ma sol colla materia; e quindi non si può far discendere l'individualità dalla materia, ma bensì dal sentimento.

Dunque la materia, per sè e divisa da ogni altro elemento, non costituisce mai un individuo.

369. Si potrebbe instare, e dire che la materia, presentandosi come un complesso di parti, queste parti o sono ancora divisibili, o no. Se non sono più divisibili, dunque sono semplici, e hanno unità; se poi sono sempre divisibili, per quante divisioni si facciano, ammettiamo una divisibilità all'infinito, la quale sembra ripugnante in un ente finito.

Ma si risponde: La materia è divisibile all'infinito solo *concettualmente;* perchè per quanto esili e minime si fingano le parti ottenute colla divisione della materia, sempre ci imaginiamo che presenti una qualche figura, nella quale si possano fare delle sezioni. Essa però non è divisibile all'infinito *fisicamente* cioè nella realtà, perchè le sue parti sono numerate, e la ragione ci persuade che si deve venire in ultimo a delle parti *elementari.*

Ora, queste parti elementari, questi *átomi,* come li chiamano, sono individui per sè? Rispondo di no, perchè la materia per sè sola non è ente; dunque non è nè pure individuo. — Ma pure questi elementi sono semplici. — Rispondo che sono semplici come elementi materiali, in quanto non sono suddivisibili in altre parti; ma questa specie di semplicità o unità non è quella che si predica dei principii attivi, i soli che abbian natura di individui; questa è semplicità materiale.

Ma se questi elementi sono semplici, non occupano spazio, altrimenti non sarebbero semplici. — Errore manifesto: taluni infatti si danno a pensare che gli elementi della materia non siano diffusi in alcun punto dello spazio; ma questa opinione è assurda, perchè se un elemento materiale non occupasse il benchè minimo spazietto, nè pure aggiungendone un altro, due, cento, un milione di elementi semplici e inestesi, non si avrebbe giammai un corpo, un ente occupante spazio. La natura del composto non può differire essenzialmente dalle parti che lo costituiscono.

Ma gli elementi della materia sono *principii;* essi sono cioè principii dei corpi materiali. Dunque, se han natura di principio, sono individui. — Qui si gioca di parole. Non è vero che gli ele-

menti siano principii; essi sono *elementi*, e nulla più. Se poi si ama chiamarli principii nel senso, che pongono la base dei corpi, daremo passo all'espressione, ma non alla conseguenza; perchè in ogni caso non sarebbero principii attivi, o sia non sarebbero principii secondo il significato più rigoroso della parola.

ARTICOLO SETTIMO.

SE I PRIMI ELEMENTI DELLA MATERIA SIANO CONGIUNTI CON UN PRINCIPIO ANIMATORE.

370. S'egli è vero, come abbiamo dimostrato, che la materia non è un ente che esista a sè, un ente-principio, ma bensì un ente-termine; pare indubitato che i primi elementi o atomi della materia, di cui si compongono i corpi tutti, devono avere congiunto con sè un sentimento. Giacchè, se fossero isolati affatto da ogni principio, non sarebbero enti, mentre un ente-termine non può sussistere diviso e separato dal principio di cui è termine; per lo meno non avrebbero un'esistenza propria, ma un'esistenza relativa soltanto a un altro subietto, cioè a un subietto straniero a loro, sensitivo e percipiente la materia. Ma ciò è impossibile; perchè noi sappiamo che i corpi e la materia esistono anche allora che non sono percepiti da niun ente sensitivo a loro straniero. Dunque, se fossero separati da ogni ente principio, da ogni sentimento, sarebbero enti assurdi, mere illusioni; mentre da una parte la materia è un ente relativo, dall'altra mancherebbe l'altro termine della relazione, per cui essa sarebbe un ente relativo senza un'attuale e stabile relazione a verun altro ente nè a sè stessa.

371. Altre prove si possono addurre in conferma di questa che sembra più che un'ipotesi (1). Intanto sta, che la materia divisa da ogni principio senziente non è individuo, non è un ente completo, e non può pensarsi senza una cotal ripugnanza.

372. Ma questa opinione non favorisce il materialismo?

No, perchè, come abbiam detto, ogni ente che ha natura di principio, è semplice e non moltiplice, è inesteso e non esteso, quantunque il senziente abbia l'esteso per termine del suo sentimento. Ora, avendo noi dimostrato che la materia è un ente-

(1) Si consulti la *Psicologia* di Rosmini, Lib. IV, specialmente i capitoli XIV e XV.

termine, e come tale non può sussistere divisa da ogni ente-principio, il quale è sempre immateriale, abbiamo con ciò fornito una nova e più salda prova per dimostrare l'assurdità del materialismo.

373. Almeno però sembra ammettere l'anima universale del mondo imaginata dagli antichi panteisti.

Nè pure, perchè un sentimento non costituisce un'anima, se non quando sia perfetto, come è quello che vi ha negli animali e nell'uomo. Quando invece il sentimento proprio degli elementi sarebbe mancante di eccitazione, alla quale è necessario un certo organismo, e perciò sarebbe limitato a un solo elemento, e mancherebbe dell'attività di percepire. E poi, questa ipotesi non può favorire l'opinione dell'anima del mondo, perchè più tosto ne farebbe tante anime, quante son le molecole materiali.

374. Essa certamente si oppone al senso commune, il quale fa distinzione fra i corpi animati e i corpi inanimati.

Il senso commune non intende con questa distinzione di dichiarare assurda un'opinione che nè pur sospetta. Esso non sbaglia, facendo quella distinzione, perchè i corpi ci appariscono altri dotati di movimento spontaneo, altri no; quelli al certo sono animati, e questi non lo sono, perchè i singoli sentimenti uniti alle singole molecole non costituiscono l'animazione di quel corpo, non essendo unificati in un sol sentimento individuale. Dunque si possono con proprietà chiamare inanimati, senza che perciò sia dichiarata falsa l'opinione dei sentimenti isolati, cioè non percipienti che una molecola materiale ciascheduno. Se un corpo, in cui non si osserva alcun fenomeno animale, constasse di elementi animali, ciascun dei quali per la sua minutezza, sfuggisse ai nostri sensi, cosicchè ciò che essi percepissero fosse il solo composto, questo si direbbe e sarebbe un corpo inanimato, poichè il composto sarebbe realmente inanimato. Dunque si può ammettere l'esistenza di corpi bruti in ogni ipotesi che si faccia intorno all'animazione degli elementi primitivi.

375. Si possono dunque ammettere con molta probabilità due specie di anime, le *anime elementari* che sono i sentimenti uniti alle melocole primitive; e le *anime organiche*, che si manifestano in quella sola specie di organizzazione che è propria degli animali. Se poi altre specie di organizzazione meno perfetta, come quella de' vegetali e dei corpi dotati di irritabilità o

controdistensione, abbiamo annesso un sentimento unico e diffuso per tutto l'organismo, non è facile il deciderlo.

ARTICOLO OTTAVO.

DEL PRINCIPIO CORPOREO.

376. Gli elementi primitivi della materia ci sono impercettibili; la loro estrema esiguità fa sì che sfuggano ai nostri sensi, e di essi perciò non abbiamo altra cognizione che quella somministrataci dall'argomento della divisibilità indefinita dei corpi. Ciò che unicamente cade nella nostra percezione sono i corpi. Ora, il concetto di corpo non ci presenta che una « forza estesa che « opera nel nostro sentimento ».

377. L'estensione dunque determinata e l'azione prodotta nel nostro sentimento dalla forza estesa è tutto ciò che noi conosciamo dei corpi. Ma siccome l'esteso ha ragione di termine del sentimento corporeo, e non può concepirsi disgiunto da un qualche principio, e noi nella percezione dei corpi sperimentiamo soltanto quell'azione passaggiera e accidentale che in noi producono; così noi, come abbiam veduto nella dialettica, siamo costretti ad ammettere nei corpi un loro principio stabile e permanente, il quale, operando sugli elementi primitivi, produca i corpi stessi, e questi diventino così un termine stabile dell'operazione di quel principio stesso.

378. Perciò lo chiamiamo *principio corporeo;* intorno alla natura del quale noi non possiamo portare un giudizio certo e infallibile, perchè quel principio non è da noi percepito, ma solo dedotto col ragionamento. Non ripugna che il principio corporeo, quello cioè che produce i corpi, non solo sia immateriale, come lo sono i principii animatori degli elementi, ma affatto spirituale, voglio dire non congiunto alla materia alla maniera delle anime sensitive, ma a un'altra maniera, come i puri spiriti che operano sulla materia senza percepirla sensitivamente, ma percependola come un termine delle loro operazioni.

Ciò che in questo proposito vi è di certo e che non è contradetto da verun filosofo non materialista, si è che la materia non può essere raffazzonata, nè organizzata, nè mossa da un luogo all'altro, nè resa idonea a produrre un'azione qualunque, se non da enti immateriali, aventi la natura di principii attivi. E ciò è una conseguenza della legge di inerzia che domina la materia stessa.

ARTICOLO NONO.

DELLE QUALITA' SENSIBILI DELL'ENTE CORPOREO.

379. In nessuna maniera noi possiamo percepire i corpi ovvero imaginarceli, se non per la via dei sensi. Quindi è che le qualità che di loro noi conosciamo, siccome si è spiegato anche altrove, sono tutte relative al nostro sentire corporeo; perciò i corpi ci si presentano sempre come investiti di sensazioni, e noi riguardiamo come tante loro qualità quelle che non sono se non modificazioni dell'anima nostra. Noi infatti siamo soliti attribuire ai corpi i colori, gli odori, i sapori, i suoni, il caldo e il freddo, e tante altre qualità, le quali non sono veramente altro che nostre sensazioni; a tal segno che, se mancasse per ipotesi ogni anima sensitiva, queste qualità non sarebbero nè men concepibili, e tuttavia, nell'ipotesi, i corpi sarebbero ancora.

380. Che dobbiamo dunque dire? Forse coi sensisti diremo, che i corpi non sono altro che complessi di sensazioni? Ciò ripugna col principio di cognizione, di sostanza e di effetto; perchè, se le nostre sensazioni sono nostre *passività*, deve certamente sussistere un ente che le produca. Dobbiamo dunque limitarci a dire, che le qualità sensibili dei corpi sono relazioni peculiari esistenti fra i corpi stessi e l'anima sensitiva; ma relazioni delle quali noi non abbiamo cognizione positiva se non di un termine solo, vale a dire di quel termine che è nell'anima nostra e che costituisce le sensazioni.

381. I filosofi osservando questa verità, e nondimeno riconoscendo che ai corpi convengono certe qualità per modo, che senza di esse non si potrebbero nè pur concepire sussistenti, distinsero le qualità dei corpi in *primarie* e *secondarie*, e dissero che quelle e non queste sono qualità essenziali ai corpi.

Tra le qualità primarie riconobbero l'*estensione*, e questa misurata, da cui poi hanno origine la *grandezza*, la *figura* ed altre. Ora, è chiaro che l'estensione è così essenziale al concetto di corpo, che senza di essa ne ripugna la sussistenza.

382. Ma si dimanda: l'estensione misurata non appartiene anch'essa al sentimento? L'esteso continuo dove può esistere, se togliamo via il principio senziente che unifica la materia?

Ciò è verissimo; e se noi spogliassimo il concetto di corpo da ogni sentito, noi verremmo con ciò a spogliarlo anche della sua

estensione; poichè l'estensione del corpo non può pensarsi, se non come il modo del sentito. Ma noi abbiamo anche detto, che il corpo è la causa prossima delle nostre sensazioni e il subietto delle qualità sensibili; così appunto lo concepisce anche il senso commune. Ma che cosa è questa causa prossima delle sensazioni? È il sensifero; e questo abbiam provato essere identico alla forza straniera. Ma il sensifero esiste dovunque si trova il sentito; il sentito è esteso; dunque anche il sensifero, o la forza straniera, o il corpo deve avere la qualità dell'estensione, deve essere esteso. Dunque l'estensione è veramente qualità propria dei corpi, e non soltanto del nostro sentimento.

Invece le qualità secondarie rivelano bensì l'attitudine che i corpi hanno di suscitare in noi le sensazioni corrispondenti, ma noi non conosciamo positivamente la natura e l'essenza di quell'attitudine.

ARTICOLO DECIMO.

DEL CONCETTO DI SOSTANZA MATERIALE.

383. Se noi dividessimo affatto ciò che vi è di subiettivo nel concetto di corpo e di materia, non ci sarebbe più possibile di pensare la sostanza dei corpi, la materia come un chè sussistente in sè stesso.

Infatti, quanto alla materia noi non la conosciamo, se non come sensifero; e il sensifero occupando lo stesso luogo, la stessa estensione del sentito, il corpo è per noi sempre investito di sensazioni; tolte le quali, svanisce anche il concetto essenziale al corpo e alla materia, che è quello dell'estensione. Quanto alle qualità secondarie, queste non sono propriamente qualità della materia, ma indizi o segnature di esse qualità che restano in sè occulte. Dunque non si può spogliare il concetto di corpo da tutto ciò che comprende di subiettivo, senza che ne svanisca il concetto medesimo.

384. Ma non è vero che noi pensiamo l'atto primo dei corpi, la sostanza stessa corporea e materiale?

Sì, è vero; ma che facciamo noi quando pensiamo i corpi in sè sussistenti, e come divisi e separati da noi e da ogni nostra percezione sensitiva? Noi allora non facciamo che pensare degli enti come possibili ad essere sentiti; li pensiamo *in potenza* ad esercitare la loro azione sul nostro sentimento.

Siccome poi non si può pensare una cosa come *ente*, se manchi delle condizioni necessarie all'ente stesso, « e niuna cosa è ente, se non in quanto è in atto, cioè ha l'atto essenziale dell'esistere »; perciò, non possiamo pensare una cosa come *in potenza* ad essere sentita, senza inchiudere nel suo concetto l'atto della sua propria sussistenza. Giacchè un essere che non esiste se non in potenza, e che è quindi una mera potenza, non è pensabile, mentre è il nulla, e il nulla non è nè meno in potenza un qualcosa.

L'atto primo dell'esistenza è la sostanza, e l'atto primo di un ente sensibile e corporeo, è la sostanza corporea. Dunque noi conosciamo, o sia abbiamo il concetto ontologico della sostanza corporea e materiale, che è il concetto di un ente reale avente la potenza di farsi termine al nostro sentimento corporeo, o sia di essere corporeamente sentito. Questi sono i confini, entro i quali si restringe per noi il concetto di sostanza materiale e corporea.

ARTICOLO UNDECIMO.

CONCLUSIONE.

385. Ed ecco brevemente qual sia la ragione ontologica, che spiega tutto ciò che l'uomo pensa come ente materiale.

1.° Il senso commune lo pensa come ente reale e sussistente, e come dotato delle qualità sensibili tanto dell'estensione misurata, quanto delle altre che abbiamo chiamate secondarie. Nel che però non s'inganna, perchè il senso commune non fa distinzione tra il concetto della materia bruta e divisa da ogni relazione anche mentale col principio senziente, e il concetto di materia o forza materiale in potenza a essere sentita.

386. 2.° Ma la filosofia trascendentale, non contenta del concetto volgare di materia, riflettendo sulla natura dell'ente materiale, viene a scoprire

a) che essa ha la natura di *ente-termine*, e che perciò ripugna l'esistenza di una materia separata da ogni *principio immateriale;* essa sarebbe un ente incompleto, cioè le mancherebbe una condizione necessaria alla sussistenza dell'ente;

b) che perciò separata da ogni principio non può più competerle il concetto di individuo, al quale è essenziale l'*unità*, giacchè la materia non si unifica che dal sentimento;

c) che lo stesso *esteso continuo* per conseguenza non esiste, se non in virtù del sentimento, il quale ha il modo dell'estensione e della continuità, quantunque sia inesteso;

d) che, se la materia è essenzialmente termine, ogni elemento primitivo di essa, non solo non ripugna, ma deve anzi ritenersi che abbia congiunto un *principio animatore*, e che anche i corpi abbiano un *principio corporeo;*

e) che l'inerzia stessa della materia in mezzo al moto da cui è agitata continuamente, ci obliga ad ammettere una causa del moto stesso, la quale non può essere un ente-termine, ma un ente-principio;

f) finalmente che tanto il principio corporeo e i principii animatori, quanto l'essenza stessa della materia sono cose che noi conosciamo negativamente, e la sola parte positiva che conosciamo dei corpi e della materia è limitata all'azione che i corpi producono nel nostro sentimento e al modo dell'estensione misurata, la quale parimenti è dote del sentito esteso.

CAPITOLO SETTIMO.

DELL'ENTE RELATIVO A SÈ STESSO.

387. Lo spazio e l'ente corporeo, di cui abbiamo fin qui scandagliato la natura, hanno la ragione semplicemente di *termine*, e non quella di *principio*. Essi sono termini del sentimento, e la materia è termine anche delle operazioni di enti non materiali, quali sono le anime e gli spiriti.

388. Ora qui si deve osservare, che l'ente-termine non percepisce sè medesimo e molto meno le altre cose da lui diverse; perciocchè la percezione è qualcosa di attivo, e la materia è completamente inerte, lo spazio poi immobile e privo di sentimento.

Ciò che non percepisce sè stesso, non esiste per sè, non ha niente che tenga una relazione con lui; esso invece può essere percepito da altro ente che abbia sentimento, e così si rende termine di quell'ente-sentimento. La sua esistenza dunque è relativa ad altri enti, a quelli che lo percepiscono o possono percepirlo; dunque lo spazio e la materia sono enti relativi ad altri enti, per l'esistenza e l'azione dei quali essi esistono.

389. Tutto il contrario deve dirsi di quegli enti, i quali hanno

la ragione di *principio*, e non di *termine*. Questi non esistono in servigio degli enti materiali o dello spazio, ma lo spazio e la materia esistono unicamente per loro; perciò essi hanno la natura di *enti relativi a sè*, e non relativi ad altri enti.

Tali sono tutti gli enti immateriali la cui operazione immanente consiste nel *sentire* o nell'*intendere*, e le cui operazioni transeunti e accidentali sono degli atti secondi di quella prima operazione.

390. Vero è, che gli enti sensitivi non si possono separare dalla materia, nè gli intellettivi dall'essere ideale, senza che eessino di esistere. Sottratto il termine al suo principio, eessa il principio stesso, perchè non per altro esso è principio, se non perchè ha un termine della sua operazione, il quale per il principio senziente è il corpo o la materia, e pel principio intelligente è l'obietto pensabile, intelligibile.

Ma da questa legge del sintesismo naturale dell'essere malamente si trarrebbe la conseguenza, che il principio esiste a pro del suo termine e non viceversa. Che se il principio esiste per sè, e il suo termine non esiste se non pel principio, ne segue che ogni ente-principio ha la ragione di ente relativo a sè. D'altra parte se bene ogni ente-principio abbia un'azione sopra il suo termine, questa sua azione però non è fatta per il termine stesso, ma per quell'ente che la fa, per l'ente attivo e immateriale, il quale col mezzo delle sue operazioni tende a svolgere le proprie potenze e facoltà, a procacciarsi degli stati sempre migliori, a perfezionarsi; e così le sue azioni rientrano sempre in lui, non riguardano che lui solo, o per lo meno tornano sempre a suo pro o svantaggio.

391. Non si deve omettere una restrizione di questo nostro principio ontologico circa l'ente-principio. Ogni ente attivo operante per un'attività a lui intrinseca, come è quella del sentire e dell'intendere, ha natura di principio. Però sotto un altro riguardo questo ente deve riguardarsi come ente-termine. Esso è termine, non già rispetto alla materia, al corpo che fa un'azione su di esso e lo determina a sentire, ma rispetto ad un altro principio precedente, da cui l'ente stesso è prodotto.

Ogni ente creato è termine dell'atto creativo; quindi l'anima umana può dirsi un ente misto di termine e di principio; è termine riguardo all'atto del Creatore; è principio riguardo al suo

sussistere. In questo senso tutti gli enti creati sono *enti relativi ad un altro ente*, che è il Creatore. Ma questo è un senso ben diverso da quello che noi abbiamo inteso parlando degli enti relativi a sè e degli enti relativi ad altri enti; giacchè la relazione fra gli enti creati e il creatore non è quella di *percezione* propria del Creatore stesso, ma è quella di effetti verso la loro causa creatrice, e di enti conosciuti verso l'intelligenza suprema.

Se invece noi prescindiamo dall'azione creatrice, e osserviamo gli enti come sussistono in sè, troviamo che l'atto primo e sostanziale della materia è quello di essere termine dell'azione di sentire; quando invece l'atto primo e sostanziale dell'anima non è termine, ma principio del suo sussistere, benchè sia termine estrinseco rispetto a un altro atto a lei precedente, e da essa non percepito, qual è quello del Creatore.

392. Ma una relazione può ella stare senza il suo termine, a cui si riferisca? Se dunque un ente, per esempio, sensitivo non può stare senza un termine sentito, non si dirà che esso è un ente relativo alla materia o alla forza esterna, a cui ha relazione il sentimento? E non si dice, che la maniera del nostro sentire è relativa al corpo che agisce nell'anima?

Rispondo primieramente, che, se bene tra un principio senziente e un termine sentito si dia necessariamente una relazione, quella che esiste tra ogni principio e ogni termine, tuttavia se, come si disse, il termine non esiste per sè, ma pel principio, il principio non è un ente relativo al termine, ma questo è relativo al principio. Perchè un ente non sia relativo ad un altro ente, ma a sè stesso, è necessario che sia attivo e che sia superiore all'ente che gli serve di termine. E tale è sempre il caso degli enti-principii verso gli enti-termini, meri termini, quali sono i corpi. Gli enti invece relativi ad altri non hanno in sè alcuna attività, fuori quella che loro nasce dalla congiunzione coi loro principii, come è quella del corpo che non opera sull'anima, se non perchè l'anima stessa gli dà questo atto unendosi a lui. Altro è dunque la doppia relazione logica che si concepisce tra un termine e un principio, e altro è la relazione ontologica che un ente ha verso sè stesso, o pure verso altri enti. La materia non ha relazione verso sè stessa, perchè non sente sè stessa, ma è sentita; l'ente sensitivo invece non ha relazione se non con sè stesso, perchè si sente

e si percepisce. Riguardo al principio senziente, è vero che esso non può concepirsi senza un termine sentito; ma si avverta che il sentito stesso non è fuori e quasi diviso dal suo principio. Fuori di esso propriamente non è che il sensifero, il quale è identico alla materia; ma questa divisa dal sentimento non è più un ente.

Quanto poi a quello che si aggiunge nella difficoltà, che cioè il sentimento e le sue modificazioni sono relative alla natura dei corpi che ne sono i termini, ciò vuol dire soltanto che il sentir corporeo ha dei limiti e dei modi, i quali sono stabiliti e tracciati dalla causa che concorre a produrre il sentire corporeo, e non già che il sentire esista pei corpi o per la materia, e quindi che l'ente sensitivo sia un ente relativo agli enti materiali e corporei.

L'essere dunque un ente relativo a sè non toglie che la sua sussistenza sia legata a quella di altri enti, dai quali riceva in sè un'azione corrispondente alla loro natura.

CAPITOLO OTTAVO.

DEL SUBIETTO IN GENERALE.

393. Dell'ente relativo a sè si predica in senso proprio il concetto di *subietto*. Vediamo prima di tutto in che consista il subietto in generale.

394. Noi parliamo qui del subietto in senso proprio e rigoroso, in quel senso nel quale è ricevuto communemente dagli ontólogi.

In origine la parola *subietto* esprime un traslato, poichè vuol dire ciò che sta sotto, e che è sostegno di altra cosa che a lui si appoggia. Stando quindi all'etimologia della parola, subietto è lo stesso che sostanza, o sia « ciò in cui e per cui sussistono gli accidenti ».

In senso doppiamente traslato si chiama subietto dai logici anche un ente puramente mentale e astratto, come la *virtù* nella proposizione « la virtù non è soltanto onesta, ma anche utile »: tali subietti si dicono *subietti dialettici*, laddove le vere sostanze sono *subietti reali*.

Egualmente si dice *subietto del discorso* per significare ciò che forma l'argomento, la materia principale di esso.

395. La parola subietto presa in qualcuno di questi sensi

conviene tanto alle cose animate, quanto alle inanimate e insensitive, siano poi reali, come la materia bruta, siano ideali, come ogni concetto della mente che si riguardi qual subietto dialettico di un qualche predicato. In tutti i quali casi questa voce non esprime che una relazione e un ordine che la mente discerne tra le proprietà della cosa concepita; tra queste proprietà la mente ne scopre una che trova necessaria alla sussistenza delle altre e alla loro unità, e che è l'atto primo della cosa, da cui dipendono gli altri tutti. A questa proprietà, a questo atto primo la mente applica l'idea di subietto.

396. Ma il vero subietto è per noi « ogni ente che abbia sen« timento »; ogni ente perciò che *abbia in sè la vita*, che sia *principio di sentire*, e quindi che abbia un'esistenza, non già relativa ad altri enti, come la materia, ma una sussistenza propria e assoluta, vale a dire relativa a sè.

397. Dove è da avvertirsi la differenza tra *subietto* e *sostanza*. La sostanza è l'atto primo d'un ente, inquanto sostiene gli accidenti; quando invece il subietto può essere anche una forma semplice, scevra di accidenti; cosicchè, dato un sentimento, ancorchè fosse semplicissimo e invariabile, sarebbe tuttavia un subietto.

398. Un essere che gode di sentimento è principio del suo sentire; dunque il subietto ha natura di *principio*.

L'atto stesso del sentire, quantunque sia passivo rispetto alla causa che lo determina e lo qualifica, è però in sè stesso una attività che rivela un'attuale esistenza; perciocchè l'atto del sentire è posto dal principio stesso, emana da lui, anzi è lui stesso. Dunque il subietto è un *principio attivo*.

Che se questo principio ha in sè l'attività di sentire, cosicchè il sentimento emana da lui, è posto da lui, ne segue che esso è principio *supremo;* giacchè nella sua natura non vi è altra entità che gli sia superiore o da cui derivi quella sua attività; altrimenti se fosse sottomesso a qualche altro principio, non avrebbe in sè la ragione della propria sussistenza, e sarebbe, a dir così, un altro ente da quello che è.

399. Dunque il subietto è « un ente senziente, in quanto con« tiene in sè un principio attivo supremo ».

400. Ho detto che, se questo principio dipendesse da qualche altro principio, non avrebbe in sè la ragione della propria sussistenza. Intorno alla quale proposizione bisogna che ci inten-

diamo. Noi non diciamo già che i subietti finiti, come tali, abbiano in sè la *ragione ultima* del proprio sussistere; questa ragione ultima è l'atto creativo, e non già l'attività propria del subietto finito. Noi qui parliamo della ragione ontologica e contingente, e diciamo che un ente ha in sè la ragione del proprio sussistere relativamente ad ogni altra entità distinta da lui, allorchè da nessun'altra entità dipende la sua sussistenza. La sussistenza, per esempio, di quelle entità che si dicono *accidenti*, non ha in sè la propria ragione, perchè gli accidenti inesistono alla sostanza, al subietto, e non possono pensarsi come sussistenti in sè stessi. Il subietto invece ha in sè un principio che è base della propria sussistenza.

Parimenti diciamo che un ente finito ha in sè la ragione della propria sussistenza, quando per pensare quell'ente non fa bisogno di pensare altra cosa, come parte essenziale di lui. Noi possiamo pensare, a cagion d'esempio, un uomo individuo, senza bisogno per concepirlo di pensare un' intelligenza pura, una pianta, un sasso o altro ente. La sussistenza di un uomo dunque ha la sua ragione nella stessa natura del subietto umano, e non fuori di essa.

401. Quindi si vede che ogni subietto 1.° è *sostanza*, cioè è l'atto primo del sussistere; è ciò che si pensa come primo in ordine a tutti gli atti che in lui possono essere, in guisa che gli altri atti si possono anche non pensare, come possono anche non esistere, ma quel primo atto non si può non pensare: 2.° è *individuo*, perchè dal momento che esiste un principio supremo e attivo, esiste necessariamente come unico e semplice, come indivisibile, distinto da ogni altro ente, incommunicabile: 3.° resta sempre *identico* e *invariabile*, perchè esso non è se non principio, base di sussistenza; se variasse come principio, non sarebbe più principio; ciò che in esso varia non sono che gli atti accidentali; può dunque cessare di esistere come subietto, o sia come quel tale subietto, ma non può mutarsi e variare finchè sussiste quel desso; può congiungersi ontologicamente con altro principio di natura superiore; a cagion d'esempio, il principio senziente potrebbe elevarsi alla natura di subietto intelligente per l'intuizione dell'idea; ma in qualità di senziente esso riterrebbe ancora la natura di principio, nè più nè meno di prima.

402. Un'altra cosa dobbiamo notare, ed è che, se bene noi

abbiam chiamato il subietto un essere senziente, non abbiamo con ciò esclusi gli esseri intellettivi. Perciocchè anche l'intelletto è un sentimento, e ogni ente attivo non può mancarne, perchè il *sentimento è la stessa realtà dell'ente.* Perciò quella espressione va presa in un senso generico, senza far distinzione alcuna tra la maniera di sentire propria dei soli animali, e il sentimento proprio solo dell'uomo come intelligente o vero delle altre intelligenze. Il sentire, qualunque ne sia il modo, dipende da un ente o principio attivo, mentre l'essere sentito non manifesta alcuna attività, e perciò la materia non è subietto.

403. I subietti che noi conosciamo sono di due specie, cioè *i subietti meramente sensitivi,* quali sono i bruti; e i *subietti sensitivi e intellettivi,* quali sono gli uomini. A questi si devono aggiungere i *subietti meramente intellettivi,* che noi concepiamo e congetturiamo col ragionamento, tra i quali è anche l'*anima separata* dell'uomo. Di ciascuna specie dobbiamo cercare la nozione e le leggi ontologiche.

CAPITOLO NONO.

DEL SUBIETTO MERAMENTE SENSITIVO.

ARTICOLO PRIMO.

CONCETTO DEL SUBIETTO MERAMENTE SENSITIVO O ANIMALE.

404. Avendo noi ammesso come tesi pressochè certa, che ad ogni elemento primitivo della materia è annesso un principio animatore, sarebbe a dimandarsi, se ognuno di questi principii costituisca un subietto. Al che rispondiamo, che quantunque gli possa competere un tal concetto, pure un principio animatore non costituisce un *subietto animale,* di cui solamente intendiamo di favellare, come quello che cade nella nostra esperienza e di cui possiamo ragionare con certezza.

405. Ora, il subietto meramente sensitivo e animale è « un « individuo sensitivo, in quanto ha in sè un principio supremo « di sentire corporeamente ».

406. La proprietà essenziale dell'individuo è l'unità o semplicità; quindi il concetto di subietto sensitivo è quello di un ente semplice, immateriale, uno e indivisibile.

Esso però si distingue dagli individui intellettivi o puri spiriti

in ciò, che egli è principio di sentire corporeamente, cioè di un sentimento che ha per termine l'esteso, il corpo.

407. Si dirà che, se il termine di questo sentimento è esteso; se il sentimento si diffonde sul termine stesso, egli ha necessariamente la stessa estensione del termine sentito, e quindi non è più semplice e indivisibile, ma è multiplo e divisibile come il suo termine materiale. Ma ciò non è vero: noi abbiamo all'incontro dimostrato nella Psicologia, che il sentimento corporeo, se bene abbia il modo dell'estensione e occupi lo spazio medesimo del termine sentito ed esteso, tuttavia non è esteso egli medesimo, ciò che ripugnerebbe. E la ragione più evidente e calzante di questa ripugnanza e assurdità si è, che — l'esteso non può percepire l'esteso —, mentre una tale percezione importa che il percipiente sia unico ed unifichi nel suo sentimento il multiplo ed esteso che gli è termine di sentimento.

408. E da ciò si trae una valida confutazione del materialismo, perchè se la materia è moltiplice e divisibile, e il sentimento non esiste fuorchè a condizione di esser unico e di trovarsi in un principio semplice, è chiaro che non si può ridurre tutti gli enti alla materia, anche solo osservando la natura degli enti sensitivi; anzi è chiaro che della materia non si può nè pur parlare, fuorchè ricorrendo a un ente semplice a cui serva di termine del sentimento.

ARTICOLO SECONDO.

DELLE CONDIZIONI ONTOLOGICHE DEL SUBIETTO ANIMALE.

409. Gli elementi vivi della materia non hanno che il sentimento; ma questo sentimento non basta a costituire il *subietto animale*.

L'animale non è costituito, se non vi concorrano le seguenti condizioni ontologiche: 1.° un sentimento continuo; 2.° l'*eccitamento*; 3.° un'organizzazione tale del corpo, che perpetui l'eccitamento; 4.° unità di organizzazione e di eccitamento, sicchè vi abbia un sentimento massimo, che domini tutte le attività sensitive, e così individui l'ente senziente.

410. La prima condizione si dà anche negli elementi; perchè ogni atomo, ogni elemento della materia è continuo o sia perfettamente duro; e il sentimento che vi è legato, è anch'esso continuo. Ma il continuo del sentimento animale si estende

egualmente a tutti i punti assegnabili o pensabili nell'organismo del corpo animale. Se il sentimento non si diffondesse in modo continuo nel corpo, ma fosse discontinuo, allora non sarebbe più un subietto unico e individuale, non avrebbe un sol principio supremo che lo reggesse; e quindi sarebbero tanti subietti, quante fossero le parti assegnabili e discontinue. La continuità del sentimento è dunque prima condizione ontologica dell'animale.

411. Ma ciò non basta. Supponiamo che alcuni elementi materiali si unissero in modo da costituire una massa continua. In tal caso tutti quei sentimenti propri di ciascun elemento si fonderebbero in uno, ma tuttavia l'animale non esisterebbe ancora.

'Acciocchè esista l'animale è necessario un *sentimento di eccitazione*, cioè un tal sentimento che possa ricevere l'azione di stimoli appropriati e convenienti, quale vediamo esistere negli animali, in cui tutte le parti del corpo esercitano un'eccitazione sul sentimento, e ricevendola anche dai corpi stranieri, la trasmettono, per così dire, all'anima.

412. A questo scopo è indispensabile un'organizzazione particolare del corpo animale, in cui tutti gli organi, tutti i vasi, i tessuti, i movimenti intestini concorrano non solo ad eccitare il sentimento, ma a perpetuarne l'eccitamento stesso, onde nasce « l'incessante produzione del sentimento », che è la vita dell'animale.

413. E questa organizzazione, come anche il conseguente eccitamento, devono avere unità, di maniera che tutti i sentimenti particolari siano dipendenti da un sol principio, e tutte le parti dell'organismo rispondano ad un centro commune, qual sarebbe il centro del sistema nervoso, e le singole sue parti si giovino le une le altre. Ove mancasse questa unità cesserebbe di esservi l'individuo; e la morte dell'animale dipende appunto dalla cessazione di questa armonia delle singole parti dell'organismo, da cui proviene che quei sentimenti che prima eran dominati da un sentimento massimo e principale, si sottraggono a questo stesso, e l'individuo senziente non è più.

414. Questo modo di spiegare così il nascere come il morire dell'animale, mentre consuona con quanto abbiamo detto dei principii animatori legati agli elementi primitivi della materia, è anche plausibile per questo, che esso non ci costringe ad ammettere nè le anime sensitive separate dalla materia, ciò che è as-

surdo, nè l'annichilamento delle anime stesse per morte, mentre niente si distrugge di ciò che fu creato.

Suppongasi dunque ogni elemento primitivo fornito di sentimento. Se la materia, non cerco ora per qual concorso di cause, si unisse per modo da costituire un'organizzazione in tutto simile a quella di qualche animale, l'individuo senziente già esisterebbe. Facciasi che il corpo si disorganizzi, non cerco ancora per qual concorso di cause: in tal caso, senza che si supponga distrutta l'anima, basta che i singoli sentimenti non siano più unificati, acciocchè cessi l'individuo, il subietto senziente.

Imaginiamo dei suonatori di diversi strumenti, i quali si uniscano ad eseguire una musica: tutti suonano uno strumento diverso, ma perchè tutti si accordano nell'obedire al cenno di un solo che li regge e governa, e tutti eseguiscono lo stesso tema, perciò quei suoni moltiplici danno un'armonia di note svariate, ma correlative. Facciasi ora che ciascun suonatore si allontani dal suo vicino per molto tratto continuando tuttavia a suonare; l'armonia se ne va, e più non sussistono che i singoli suonatori limitati al loro strumento. Possiamo dire che avvenga qualche cosa di simile rispetto al sentimento animale: esso, finchè l'organismo è unito e intiero, ha un eccitamento continuo, donde risulta un'armonia, un corso di sentimenti che ben si direbbe *corso zoetico*; rotta l'unità di organismo, esso si spezza, si moltiplica, si dissolve, per così dire, non aderendo più che agli elementi separati, e cessando di essere dominato da un sol principio supremo.

ARTICOLO TERZO.

IL SUBIETTO ANIMALE È COMPOSTO DI FORMA E DI MATERIA, DI PRINCIPIO E DI TERMINE.

415. L'anima e il corpo sono due sostanze essenzialmente distinte; cosicchè ciò che si predica dell'una non si può predicare dell'altro.

Non ostante però questa differenza ontologica, le due sostanze sono necessarie alla costituzione del subietto animale. E siccome come l'anima è forma, e il corpo è materia; così il subietto, l'individuo animale è composto di queste due entità.

Diciamo il *subietto animale*, e non già l'*anima*; perchè quello non è soltanto anima, ma anche corpo; l'anima invece non è composta, e molto meno è materia.

416. Noi diciamo in primo luogo che l'anima è *forma*. Che cosa è forma? Essa è ciò che determina l'ente, e lo fa essere il tal ente, più tosto che il tal altro. Ora, l'anima è quella che dà al corpo la vita, che gli communica quell'atto pel quale egli può agire su di essa ed eccitarvi il sentimento. Riteniamo che la materia è inerte: come inerte essa non potrebbe operare sull'anima, se questa, congiungendosi a lei, non la rendesse atta a farsi sentire. Dunque l'anima sensitiva è forma del corpo. La stessa forza organizzatrice non può essere altro che l'anima, o per lo meno la natura stessa dei diversi principii animatori congiunti ai diversi elementi materiali; altrimenti il corpo materiale non sarebbe inerte, sarebbe attivo, e perciò non sarebbe materia.

417. Diciamo poi che la materia entra essa pure a costituire il subietto senziente. Perchè? perchè non si dà senziente senza un sentito; il sentito di cui parliamo è esteso e dipende dal sensifero, che è materiale; dunque anche la materia entra a costituire l'individuo animale.

418. In senso diverso dal sopradetto si deve dire, che anche il sentito è *forma del sentimento*; giacchè, prima che il sentimento sia formato, è l'anima quella che informa il corpo; ma il corpo alla sua volta determina e forma il sentimento; dunque si può dire forma del sentimento.

419. Si vede da tutto ciò che la costruzione ontologica dell'animale presenta essa pure il dualismo; cioè la *forma* e la *materia*, il *principio* e il *termine*. A quella guisa che abbiamo detto non potersi concepire la materia divisa e separata da ogni maniera di sentimento, perchè la sua essenza consiste nell'esser termine di esso; così adesso diciamo per la stessa ragione non poter esistere il subietto senziente separato da ogni termine materiale. Un tal subietto è assurdo, e non può pensarsi che per mezzo dell'*astrazione ipotetica*; giacchè, se bene il principio si distingua sostanzialmente dal termine, esso però, separato da questo, mancherebbe di ogni sentimento di qualunque natura, mentre il sentimento corporeo non si dà che nell'attuale unione del principio col suo termine. Mancando di ogni sentimento, non avrebbe verun atto; ora un ente reale privo di ogni atto non è una contradizione?

420. È però da notarsi, che, per quanto il termine materiale sia indispensabile alla sussistenza del subietto senziente, esso

tuttavia non entra nè può entrare nel sentimento stesso; giacchè la materia non è termine, se non in quanto è il sensifero; e questo non è sensifero, se non in quanto è sentito; ora il *termine sentito*, come tale, è nell'anima e non già fuori di essa: all'incontro, come termine, come causa eccitante il sentimento, esso è fuori dell'anima. Dunque la materia, o forza materiale, rimane sempre forza straniera al principio senziente.

ARTICOLO QUARTO.

ONDE NASCA LA VARIETA' DEGLI ANIMALI.

421. Gettando l'occhio sul regno animale, ci si presenta una varietà numerosissima di subietti senzienti, distinti per la forma del corpo e molto più per la diversità degli istinti.

Ora, il regno animale non presenta che una sola specie di enti, poichè tutti hanno la stessa identica essenza, che è l'animalità o sensitività corporea. La loro distinzione non è specifica, ma accidentale, non consistendo che in una maggiore o minore perfezione del sentimento corporeo e delle operazioni istintive; cosicchè partendo dagli animali i più imperfetti, quali sono i polipi, gli animali infusorii, e perfino i zoofiti o sia animali-piante, nei quali la vita sensitiva è così ambigua che non si saprebbe se appartengano al regno animale o al vegetabile, e ascendendo ai più perfetti, noi non troviamo mai altro che questi due elementi, 1.° un principio che sente, 2.° un corpo organnizzato che gli è congiunto come suo termine stabile.

422. Siccome però il sentimento e ogni attività che ne deriva, è limitato dal suo termine; ecco perchè gli animali presentano tanta varietà e tanti gradi di minore o maggior perfezione. Questa varietà è tutta dipendente dalla più o meno semplice, o vero più o meno complicata organizzazione. Quanto l'organismo è più semplice, tanto più imperfetto, più limitato è il sentimeto dell'animale, e più ristretta è la sfera delle sue operazioni; e così viceversa.

423. La diversa foggia poi del corpo animale ben si vede, come sia la principale ragione di quella varietà di istinti e di operazioni a cui vediamo tendere i diversi animali. E coloro che dalle operazioni complicate e ben condotte di alcuni fra essi vorrebbero dedurre, che questi non mancano di un principio intelligente, si convincerebbero del contrario, quando si facessero a

studiare l'intima e sapiente struttura del corpo, che è strumento del principio sensitivo; poichè questa è ragion sufficiente ontologica di quell'attività sensitiva che appelliamo istinto animale, e da cui dipendono non alcune soltanto, ma tutte le operazioni dei bruti.

ARTICOLO QUINTO.

LIMITAZIONE DEL SUBIETTO MERAMENTE SENSITIVO.

424. Egli è un assioma ontologico di prima evidenza, che « i « principii, come tali, non possono avere altra attività nè altra « realità se non quella che ricevono dai loro termini ». Giacchè, se bene un ente principio sia più nobile ed eccellente del proprio termine, la sua azione però non può oltrepassare i limiti di questo nè estendersi ad altra cosa diversa.

425. Da ciò si comprende quanta sia la limitazione e imperfezione, naturale bensì e non già contro natura, dei subietti meramente sensitivi. Infatti applicando l'assioma accennato al principio senziente, ne discende questo corollario, che « il princi« pio senziente è limitato dal sentito, termine del suo atto ».

Ma al sentito aderisce una materia corporea estesa, a cui il sentito stesso è legato e da cui dipende.

Dunque il subietto o principio meramente sensitivo ha un'esistenza relativa al corpo e alla materia, e non contiene in sè altra attività che quella di sentire e di movere il termine corporeo.

426. Ora, se il subietto sensitivo non sussiste che in forza della congiunzione ontologica del principio senziente colla sostanza o col termine materiale; è chiaro che esso è il più imperfetto degli enti reali da noi conosciuti. Poichè la materia disgiunta da ogni principio non può sussistere, essendo essenzialmente termine; il principio senziente diviso dal suo termine nè pur esso sussiste, essendo necessario che un principio abbia un termine in cui riposi il suo atto. Dunque la sussistenza più imperfetta dell'ente è quella che nasce dalla congiunzione ontologica di un principio sensitivo e di un termine materiale..

427. Per misurare poi quanta sia la imperfezione dell'ente meramente sensitivo, convien confrontarlo coll'essenza dell'essere. Questo ha tre forme; l'ente sensitivo non ha che la forma *reale*, e questa pure limitatissima.

Ogni sentimento è una realità; quindi anche il sentimento corporeo. Ma il sentimento è tanto più limitato, quanto meno perfetto è il termine che gli aderisce. Ora, il sentimento del principio meramente sensitivo non ha altro termine che materiale; e questo è il più imperfetto. Dunque il subietto senziente è il più imperfetto degli enti reali da noi conosciuti.

428. I termini infatti altri sono materiali e corporei, altri sono spirituali. L'essere ideale non è materia, non è esteso, non è limitato, nè è un semplice estrasubietto; esso è *obiettivo*; e un termine obiettivo dà al subietto una proprietà nobilissima, qual'è quella di *conoscere l'ente*. Di questo termine mancando il principio sensitivo, ne segue che a lui non si communica l'essere sotto la forma *ideale*, e quindi molto meno sotto la forma *morale*. Perciò l'azione del subietto senziente nè si ripiega su di sè stessa, e quindi non ha conoscenza di sè, nè può oltrepassare i limiti del termine corporeo e conoscere gli enti da sè distinti.

429. Tolto l'essere ideale, non rimane che il sentimento col suo termine. Ma nè l'uno nè l'altro è un ente, se non è pensato e riferito all'essenza dell'ente, tolta la quale tutto rimane tenebroso e inintelligibile.

Da ciò si conchiude, che l'ente meramente sensitivo è un ente incompleto; esso è bensì completo nella sua specie, nulla mancandogli di ciò che è necessario alla sua sussistenza, ma è incompleto per questo che non ha in sè l'essenza dell'ente, e che senza di questa non è nè pur pensabile; per modo che, se non vi fosse nella natura un qualche ente che contenesse tutta l'essenza dell'ente, esso non potrebbe sussistere, sarebbe assurdo.

430. Per meglio intendere l'imperfezione dell'essere meramente sensitivo, ricorriamo a quel principio ontologico, il quale stabilisce, che « niuna cosa è ente, se non ha il carattere della « *suità*, vale a dire, se non è in sè ». Giacchè il concetto di *ente* non contiene alcuna relazione di un ente con un altro, anzi la esclude.

Ora, una cosa non può essere *in sè*, fuorchè a condizione che sia in una mente. Solo questa può pensare le cose come sono in sè stesse e attribuir loro la sussistenza, o vero ripiegarsi su di sè medesima, e con questo atto acquistar coscienza di sè e concepirsi come in sè esistente. Al contrario un corpo che non fosse concepito da alcun intelletto, non esisterebbe in sè, perchè

mancante di ogni propria percezione e non affermato da nessuna intelligenza; ciò che ripugna. Lo stesso dicasi di un essere meramente sensitivo: esso non avendo la facoltà di pensar l'ente non può avere il *sè;* per conseguenza non è un essere completo se non in quanto è pensato da altro ente. Giacchè l'*essere in sè* è l'essere concepito *assolutamente* e senza relazione ad altro ente, da un intelletto.

Dal che si vede, che l'ente ha per sua proprietà essenziale l'obiettività, e che è di natura sua intelligibile. Ond'è che, se vi sono degli enti non conoscibili per sè, quali sono tutti i reali contingenti, questi non sono nè pure pienamente enti, ma vengono completati e ultimati dall'unione dell'ente per essenza, unione che si fa nella mente.

CAPITOLO DECIMO.

DEL SUBIETTO MERAMENTE INTELLETTIVO.

431. Essendo noi subietti animali intellettivi ad un tempo, possiamo formarci il concetto ontologico di un subietto meramente intellettivo, spogliando coll'astrazione il subietto umano della parte animale e ritenendo i soli costitutivi dell'intelligenza.

432. Ciò posto, quella congiunzione ontologica che abbiamo scoperta nella costituzione del subietto animale, la riscontriamo pure nel subietto intelligente; perchè, mentre quello è posto in essere da un principio senziente unito al suo termine sentito; qui pure il subietto intelligente risulta dall'unione di un principio intelligente con un termine inteso, o sia con un *obietto.* E a quel modo che il sentimento fondamentale, atto primo del senziente, aderisce ad un primo sentito, egualmente l'intelletto, atto primo dell'intelligente, si congiunge con un primo inteso, un primo noto.

433. Fin qui troviamo analogia; ma in mezzo a questa vi è una differenza specifica e ontologica. Giacchè il primo sentito è il corpo, ente materiale e finito, termine del sentimento, e niente più che termine. Laddove il primo inteso è l'ente senza alcuna restrizione, e quindi infinito. Là tanto il principio come il suo termine sono finiti, in modo però che il principio è superiore al suo termine, quanto è superiore un ente relativo a sè a un ente relativo ad altri. Ma qui invece, giacchè noi parliamo

di un subietto contingente simile a noi, il principio è finito, ma il suo termine è infinito, e perciò senza paragone più eccellente del principio stesso.

Un'altra differenza poi la troviamo nella maniera, onde il termine inteso aderisce al principio intelligente. Il nesso tra il termine sentito e il principio senziente è un nesso di *azione* del primo sul secondo; ma il nesso dell'inteso coll'intelligente è un nesso di *cognizione*. L'azione proviene sempre da un ente reale e si esercita in un reale; la cognizione invece procede dall'ente ideale, perchè solo questo può rivelarsi e farsi conoscere; perciò mentre quel primo è un *nesso reale*, quest'altro invece è un *nesso ideale* semplicemente.

È da osservarsi di più che, trattandosi del subietto senziente, il principio che sente è quello stesso che communica al corpo l'attitudine a farsi sentire, a produrre la sua azione su di lui; chè la materia è per sè stessa inerte. Non è così del subietto intelligente, il quale non ha alcun'azione sull'ente ideale, non gli parteeipa la proprietà di essere intelligibile, ma non fa che riceverne in sè quel lume che lo rende intelligente.

434. La forma ideale dell'essere, se da una parte rivela sè stessa e quindi è l'essere manifestato, dall'altra fa conoscere tutte le cose anche reali, perchè è l'essere manifestante. Ma poichè l'essere ideale non contiene in sè veruna realtà o sussistenza, perciò esso non basta a far conoscere gli enti reali. Fa d'uopo che i reali si mettano in communicazione col subietto intelligente, il quale poi li intende e conosce per mezzo dell'essere ideale, termine dell'intelletto.

Ma in tal caso noi veniamo a dare al subietto in discorso non solo l'intelletto, ma anche il sentimento, sul quale possono agire gli enti reali, modificandolo. Ora, questo subietto non sarebbe *meramente* intelligente. Per esser tale, converrebbe che egli non avesse altro che un principio che intende, e un termine ideale inteso, ma spoglio di ogni realtà, vale a dire meramente ideale. Questo subietto rimarrebbesi perpetuamente assorto nella contemplazione dell'essere ideale, e sarebbe un subietto privo d'ogni azione e passione, d'ogni cognizione positiva, d'ogni movimento, e perfino della coscienza di sè stesso.

435. Tali non sono certamente le intelligenze pure, i puri spiriti che noi concepiamo come sussistenti, quantunque non li

percepiamo. Noi li imaginiamo non come subietti isolati e divisi dal mondo reale, ma come aventi delle realità create una maniera di percezione tutta loro propria.

CAPITOLO UNDECIMO.

DEL SUBIETTO MISTO, O SIA ANIMALE E INTELLIGENTE AD UN TEMPO.

ARTICOLO PRIMO.

INDIVIDUALITA' DELL'ANIMA MISTA DI ANIMALITA' E INTELLIGENZA.

436. Mentre delle intelligenze pure noi non possiamo parlare se non congetturando, delle anime invece miste di animalità e intelligenza parliamo dietro l'esperienza propria, consultando la nostra coscienza e meditando sulla natura dell'anima nostra.

437. Abbiamo detto che ogni ente reale è un *individuo*, cioè un ente unico, semplice, indivisibile.

Ma si può chiedere, se l'anima umana sia veramente un individuo; giacchè, se essa da una parte è sensitiva, e dall'altra è intellettiva e razionale, in essa si devono distinguere due principii, il *principio senziente* e il *principio intelligente*. Il principio essendo la base del subietto, nell'anima umana si dovrebbero distinguere due subietti. Ma due subietti sono due individui, e non già un solo.

438. A risolvere questa difficoltà bisogna richiamarsi alla mente tutta intiera la definizione del subietto. Il subietto non è qualunque principio, ma solamente il *principio attivo supremo*. Ciò posto, egli non ripugna che in un solo individuo si congiunga più di un principio; ma è necessario però che questi principii sottostiano l'uno all'altro per modo, che uno di essi divenga *termine* all'altro, senza cessare di essere principio.

Applichiamo un tale assioma ontologico all'anima umana. Essa è corporeamente sensitiva. In quanto sente è principio, è atto primo di sentire; e il corpo è suo termine. Ma essa di più intende; e in quanto intende è principio intelligente. Fin qui vediamo distinti i due principii, e quasi direi separati; giacchè uno ha rispetto al corpo, e l'altro all'essere intuito; e se nell'anima non vi fosse verun altro atto, non si potrebbe comprendere la sua individualità. Giacchè, sia pure che un solo

identico ente possa avere due termini, l'uno corporeo e l'altro ideale; tuttavia a poter salvare l'individualità di questo ente, fa d'uopo che anche in quanto è intelligente, esso si congiunga ontologicamente al senso e al corpo che gli serve di termine.

E bene, noi abbiamo veduto nella Psicologia, che l'anima umana ha una *percezione primitiva*, abituale, del sentimento fondamentale animale. Per opera di questa percezione il sentimento animale diventa *termine inteso*, ed essendo un termine non solo *appreso idealmente*, ma *percepito* per via di un'applicazione dell'essere ideale al sentimento, esso è termine del *principio razionale*. Questo principio riunisce nell'atto della percezione fondamentale il principio senziente e il principio intuente, per cui è radice unica dei due principii; ed è principio supremo, perchè li domina entrambi.

439. Dobbiamo quindi ammettere nell'uomo un principio unico, semplice, e quindi un individuo. Questo principio però ha diversi atti, l'atto del sentimento, l'atto dell'intelletto, e l'atto razionale della percezione primitiva. Il primo si chiama principio senziente, perchè riguardo al sentimento è suo principio; il secondo si chiama principio intelligente, perchè è principio dell'intuizione. Ma il terzo li riunisce insieme, perchè afferma o percepisce il sentimento animale, che per questo rispetto diventa suo termine, vale a dire termine della percezione.

440. Ma qui si può dimandare: L'anima è forse per sè stessa un individuo, o vero compone un individuo unitamente alla materia?

In siffatta questione bisogna distinguere anima da anima. Perciocchè, se la realtà, come abbiam detto, è il principio dell'individuazione, quando vi sia un'anima che possa sussistere ancorchè divisa dalla materia, a questa converrà ancora il concetto di individuo; in caso diverso cesserà la sua individualità col cessare di trovarsi congiunta alla materia, al corpo.

Ciò è evidente. Applicando ora questo principio alle anime, diciamo che la sussistenza delle anime belluine, essendo esse meramente sensitive, è legata per modo alla congiunzione del principio senziente col termine sentito, che, rotto questo legame, cessa immantinenti anche l'individualità di cui esse godono. Non dico che la sostanza stessa delle anime sensitive si distrugga ed annichili per morte; dico solo che cessa quella unità e indivi-

sibilità di sentimento diffuso per tutto il corpo animale, dalla quale è costituito l'individuo animale stesso.

Non è così dell'anima umana. Questa, ancorchè si separi dal corpo, non perde la sua individualità. Ciò che essa perde è il solo sentimento corporeo, ma essa è ancora sentimento intellettivo, personale, e virtualmente anche animale. Vero è che l'anima umana separata non può chiamarsi individuo-uomo, mentre alla specie uomo appartiene essenzialmente anche il sentimento animale, ma rimane tuttavia individuo-intelligente, subietto, persona, avendo ancora un principio e un termine, organismo d'ogni individuo reale e sostanziale, cioè un intelletto, e l'essere ideale da cui l'anima non può separarsi in conseguenza della sua separazione dal corpo.

441. E da ciò deducesi un vero ontologico, il qual è che « un « individuo può cangiar di natura, senza cessare di esistere, « purchè mantenga quell'organismo che all'essere reale è es- « senziale ».

Con questo vero si spiega ogni trasnaturamento possibile delle sostanze, le quali, senza cessare di essere qualche cosa di identico, possono nondimeno subire una tale e tanta trasformazione da cambiare specie, o per lo meno da perdere o assumere un novo elemento di specie diversa. Il principio sensitivo umano, a cagion d'esempio, passando a intuir l'essere (ciò che non può supporsi che avvenga, se non quando l'organismo corporeo sia a un certo grado di perfezione), diventa intellettivo; perde quindi la sua identità come principio, attuandosi in un altro, senza cessare di essere sensitivo, ma è poi dominato dal principio intellettivo, come più elevato. All'opposto, separandosi dal corpo l'anima umana, più non esiste in essa il principio sensitivo, e rimane l'intellettivo solamente. Se poi a quest'anima o principio intellettivo si rendesse manifesto l'Ente reale assoluto, dandosi a percepire, egli acquisterebbe un sentimento che prima non aveva nè poteva avere, un sentimento di specie affatto nova, o più tosto un sentimento non già specifico, ma pienissimo e universale, il *sentimento divino* o a meglio dire *deiforme*. E tuttavia la sua individualità sarebbe ancora la stessa, egli sarebbe l'identico subietto.

442. Dalla necessità della congiunzione ontologica tra il principio e il suo termine, che fin qui abbiamo trovato nel subietto

sensitivo e intellettivo, come in ogni subietto, alcuno potrebbe conchiudere, che, se l'anima sensitiva non può esistere come individuo divisa dal termine materiale, nè l'anima intellettiva divisa dall'essere ideale, dunque l'anima non è vera sostanza, vero individuo. L'anima ha per sua essenza di esser forma del corpo; dunque in sè non è sostanza, ma forma sostanziale del corpo, e nulla più.

Rispondo, che altro sono le sostanze, altro la necessaria relazione che esiste fra loro. Una relazione può bensì conseguire necessariamente alla sostanza di uno fra due enti che si congiungono; ma ciò che consegue alla sostanza, e che noi chiameremo *conseguenti sintetici delle sostanze*, non è sostanza. L'esser l'anima forma del corpo è conseguenza di quella sintesi che si dà tra il principio e il termine, ma non viene da ciò che l'anima non sia altro che forma del corpo, e non sia in sè stessa una sostanza distinta dal corpo stesso. Parimente riguardo all'anima intellettiva, l'essere ideale è sua forma, ma è forma *obiettiva*, per cui non si mescola con essa, e non è nè pure sostanza. Non si può dunque negare la natura di sostanza e di individuo all'anima partendo dalla necessaria relazione e congiunzione ontologica di essa con un termine materiale o vero ideale.

ARTICOLO SECONDO.

COME L'ANIMA SENSITIVA E INTELLIGENTE SIA MISTA DI TERMINE E DI PRINCIPIO.

443. Ogni ente o ha ragione di *principio*, o ha ragione di *termine*; e un ente può essere o essenzialmente e unicamente principio, o essenzialmente e unicamente termine; o vero può essere principio quanto all'atto del suo sussistere, e termine rispetto ad un'attività precedente a sè.

444. Dio è unicamente ed essenzialmente principio; a lui solo appartiene questa prerogativa. La materia è essenzialmente ed unicamente termine; è termine dell'atto primo di un principio immateriale che ci resta occulto. Le sostanze spirituali sono enti-principio rispetto all'atto del proprio sussistere, ma sono enti-termini rispetto all'attività precedente del Creatore, sono termini dell'atto creativo.

Dunque l'anima umana è principio, se si considera il suo atto primo, la sua sostanza, di cui è proprio il sentire e l'intendere, e da cui dipendono i suoi atti secondi, che non convengono se

non alla natura di un ente-principio; ma è poi termine, ove si consideri in rapporto coll'azione creatrice.

445. Non si confonda però l'azione creatrice coll'anima stessa. L'azione creatrice opera bensì nel suo termine, ma non si identifica con esso. Noi invero percepiamo i corpi non già nel loro principio, ma nell'azione che producono nell'anima nostra e di cui perciò abbiamo il sentimento. L'anima invece non si percepisce agente in altro ente diverso da sè; ma si percepisce in sè sussistente, nel principio stesso della sua attività.

Perciò l'azione di cui essa è termine è cosa straniera al principio che si chiama anima, e a lui anteriore; mentre ciò che è principio di un atto non può esser termine dell'atto stesso, ma sì bene di un altro atto precedente. Dunque l'anima, termine della creazione, conserva la sua natura di principio, e non è termine che rispetto all'atto precedente da lei non percepito, e per conseguenza inconfusibile colla sua sostanza.

ARTICOLO TERZO.

LE ANIME NON SONO ENTI MISTI DI FORMA E DI MATERIA.

446. Benchè al subietto animale concorrano le due sostanze, l'anima e il corpo, non si può conchiudere da ciò che forma e materia siano due elementi di quell'ente, che si chiama anima.

L'anima infatti è essenzialmente *principio*, e la materia è essenzialmente *termine*; l'uno esclude l'altro.

La materia ci presenta un'*estensione*, una mole; l'anima è *inestesa*, ciò che vedemmo essere proprio d'ogni principio: poi siccome l'anima percepisce l'esteso, così non può avere estensione.

La materia è *mobile*, vale a dire che può ricevere o trasmettere il moto, ma non produrlo; l'anima invece è *causa di moto*, ma per sè è *immobile*; e lo è appunto, perchè inestesa, perchè movente, giacchè il movente non può dirsi mobile, senza incorrere in una petizione di principio.

ARTICOLO QUARTO.

LEGGI ONTOLOGICHE DEL PENSIERO.

447. Passiamo ora a vedere quali siano le leggi a cui obedisce l'ente intellettivo.

Noi possiamo distinguere queste leggi in *psicologiche*, *cosmologiche* e *ontologiche*.

Le prime sono quelle che emanano dalla natura dello stesso subietto intelligente, perchè ogni subietto operando obedisce alle condizioni del proprio essere. Le cosmologiche derivano dalla natura degli altri enti finiti, coi quali communica il subietto intelligente.

Le leggi ontologiche per ultimo sono quelle che l'obietto essenziale della mente impone tanto alla ragione speculativa, quanto alla ragione pratica.

Delle prime abbiamo discusso a sufficienza nella Psicologia; tratteremo qui delle leggi ontologiche, quantunque anche di queste ci sia occorso di dover parlare in più di un luogo.

448. La legge suprema ontologica del pensiero è fondata nel *principio di cognizione*, che si esprime così: « Il termine del « pensiero è l'ente ».

449. L'esistenza del pensiero dunque è legata a questa condizione, che il pensiero abbia a suo termine obiettivo l'*ente*, senza di cui non può esistere.

Si ingannano quindi quei filosofi, che, mentre ammettono una facoltà di pensare nel subietto intelligente, negano poi un atto primo di pensare, un'intuizione immanente e perpetua; giacchè l'atto di intuire è essenziale alla natura intelligente, e non si può passare dal non averlo all'averlo, senza passare dal non essere all'essere intelligente.

Si ingannano del pari coloro che ammettono l'intuizione primitiva, ma le tolgono ogni obietto, con che vengono ad ammettere un atto senza il suo obietto, un principio privo di termine, il che è contrario al sintesismo naturale dell'essere.

Si ingannano finalmente anche quelli che danno allo spirito un pensiero immanente, ma gli assegnano per suo termine ed obietto una realità, come sarebbe l'*Io* o vero altro ente reale, mentre il reale non è intelligibile, se si separi dall'ideale.

Noi al contrario sosteniamo, che il termine del pensiero non può essere che l'*ente ideale*, mentre il reale diventa termine del pensiero allorchè si contempla a traverso l'ideale. E poichè qui si tratta delle intelligenze finite, queste non possono mancare dell'intùito dell'ente ideale, mentre non si vede necessario che abbiano la cognizione del reale, potendola acquistare coll'applicazione dell'idea al sentimento. Se invece si toglie l'intùito dell'ente, allora svanisce perfino il concetto del pensiero.

L'oggetto della mente è dunque l'ente. Questa è legge primitiva del pensiero: o esso ha per termine l'ente, o non è.

450. Si osservi, che quando noi diciamo l'*ente*, inchiudiamo nel suo concetto tutto ciò che gli è essenziale, senza tuttavia distinguere in esso ciò che necessariamente gli compete. Infatti l'ente può egli stare senza alcuna delle sue condizioni o doti essenziali? Ciò è ripugnante. Per esempio, un *modo* dell'ente può egli sussistere senza l'*ente?* il *termine* può egli darsi senza il suo *principio ?* e il principio può sussistere diviso da ogni termine? No, certamente.

Dunque dalla legge primitiva del pensiero procede quest'altra, che « l'ente è pensato con tutte le condizioni essenziali all'ente « stesso ». Cosicchè le doti e qualità essenziali all'ente sono altrettante condizioni del pensare, o sia tante leggi ontologiche del pensiero.

451. Tutto ciò che è essenziale all'ente costituisce l'*essenza stessa dell'ente.*

Dunque l'obietto o termine essenziale del pensiero è la stessa essenza dell'ente, nella quale si contiene virtualmente e in modo indistinto ogni forma dell'ente, tutto il suo organismo, quantunque, come si è detto, vi si contenga solo nel modo proprio dell'essere ideale.

452. Di che procede che l'obietto essenziale del pensiero non è un astratto, perchè l'ente con tutte le sue condizioni non è tale.

Perocchè noi ora non parliamo di qualche atto speciale del pensiero, diviso per astrazione da tutti gli altri; ma parliamo del pensiero essenziale e di tutti gli atti speciali presi nel loro complesso. Nel pensiero complesso e totale esistono senza dubio anche quegli atti speciali con cui si pensano gli astratti. Ma se noi ci imaginassimo che questi possano esistere divisi affatto e separati dal pensiero integro e pieno dell'essere, cadremmo in errore, mentre l'astratto tanto logicamente che cronologicamente e ontologicamente dipende dal concreto o almeno dal pensiero dell'ente senza alcuna restrizione. Se però si pensa l'astratto, ciò si fa soltanto perchè nel pensiero c'è il concreto, o almeno l'ente con tutte le sue condizioni ontologiche. L'uomo può pensare, verbigrazia, l'idea di colore, di sapore, di figura, ma solo dopo aver pensato un corpo in cui vi siano queste qualità: l'atto con

cui egli pensa queste qualità in sè stesse, quasi fossero enti o potessero stare divise dall'ente, non è un atto che possa stare da sè solo, ma è simultaneo e condizionato al pensiero del corpo odoroso saporoso figurato. Sta quindi il principio, che il termine del pensiero è l'ente con tutte le sue doti essenziali.

453. Ma se ciò è vero, come mai l'obietto del primo intùito può essere l'ente indeterminato?

Rispondo che la sua indeterminazione non lo rende per questo un ente astratto; giacchè l'*ente senza più*, come già dissi, contiene tutta l'*essenza dell'ente*. Se bene egli sia soltanto ideale, tuttavia è quello che fa conoscere anche il reale e il morale; perciò lo contiene virtualmente. Appunto perchè indeterminato, esso non è l'idea di qualità più tosto che di sostanza; non è l'idea di causa più tosto che di effetto; non è l'idea di ente finito e contingente più tosto che dell'ente infinito e necessario. Egli è tutt'insieme queste idee, ma senza presentarle distintamente; è l'ente con tutte le condizioni, e la sua prima applicazione non è possibile, se non concependo un ente con tutto ciò che è necessario alla sua sussistenza. Laonde esso è per la sua stessa natura il mezzo con cui si può pensare tanto il concreto, quanto l'astratto. Dunque non è un astratto.

454. Avanziamoci nell'analisi di questa legge primitiva del pensiero, affine di conoscerne tutta l'estensione.

Se il pensiero non può pensar che l'ente, e questo deve pensarlo con tutte le sue condizioni, consegue da ciò che

« L'intendimento non può pensare cosa alcuna che abbia pro-
« prietà contrarie a quelle che sono essenziali all'ente ».

455. Se l'intendimento pensasse a un tempo le proprietà contrarie a quelle che sono essenziali all'ente, penserebbe un assurdo, perchè l'ente non può stare senza queste proprietà; affermerebbe dunque e negherebbe l'ente al tempo stesso, il che involge una contradizione.

Il pensiero è dunque sottoposto anche alla legge del principio di contradizione che vieta di affermare e negare la stessa cosa, la qual legge è poi sempre quella dell'ente presentata sotto un altro aspetto.

456. Ma il pensiero non pensa egli anche il *nulla?* Non è dunque vero, che il suo unico obietto sia l'ente.

Che vuol dire pensare il nulla? vuol dire pensare una rela-

zione dell'ente contingente col pensiero e con sè stesso, per la quale relazione si considera che l'ente è o non è; nel primo caso è pensabile, nel secondo non è pensabile. Perciò nel pensiero del nulla si danno due atti del pensiero stesso, coll'uno dei quali si pensa l'ente, e coll'altro si toglie via dal pensiero la sua sussistenza o possibilità. Onde il nulla non si può pensare che mediante l'ente, cosicchè per concepirlo fa d'uopo prima pensarlo e poi negarlo. Analizzandone poscia il concetto, si trova che esso è l'abolizione fittizia d'ogni obietto del pensiero. Dico fittizia, perchè è impossibile spogliare affatto e realmente il pensiero del suo obietto essenziale che è l'ente. Ond'è che il nulla si traduce coll'espressione di *non-ente*, il che fa vedere che l'ente non può non pensarsi, ma si può negare l'esistenza di qualche ente che non ha un'esistenza necessaria e assoluta; e ciò a condizione che prima si pensi qualcosa di possibile o pensabile.

457. Avendo noi detto, che l'obietto del pensiero è l'ente con tutte le sue condizioni, come mai possiamo sostenere poi che vi sia qualche differenza tra la cognizione spontanea e naturale e la cognizione perfezionata dalla dialettica trascendentale? Se, a cagione d'esempio, è vero che la materia non può sussistere, senza che sia congiunta ad un ente immateriale che abbia ragion di principio, come possiamo asserire che la nostra mente non percepisca insieme ai corpi anche il principio corporeo che li produce? questo principio non è egli una condizione necessaria dell'ente corporeo?

A sciogliere questa difficoltà fa d'uopo distinguere tra proprietà e proprietà dell'ente. Alcune sono tali che il pensiero è necessitato a pensarle attualmente; ed altre sono di tale natura che basta che il pensiero non le neghi, ma le pensi anch'esse virtualmente. Così per un esempio, le qualità o accidenti dei corpi non si possono pensare come divisi da ogni sostanza; mentre se esistessero così separati, sarebbero enti reali e perciò sostanze, nel che vi è contradizione. Però a percepire un corpo sussistente non è necessaria altra cosa che il ricevimento di una passività sensitiva prodotta da esso nel nostro sentimento corporeo e l'applicazione dell'ente alla medesima. Questa cognizione che si ha del corpo è bensì limitata, ma non assurda nè falsa, perchè se vi è un'azione, vi deve pur essere l'agente, e questo agente si può conoscere nella sua propria sussistenza soltanto in quella parte che a

noi si partecipa modificandoci. In questa cognizione spontanea o percezione la mente pensa tutte le condizioni dell'ente corporeo, in quanto è un ente esteso e capace di esercitare un'azione sull'anima; per ciò che spetta al principio corporeo, formatore e reggitore di quell'ente stesso, la mente non lo conosce, e quindi non lo afferma, e nè meno lo nega. È dunque imperfetta questa cognizione, ma niente le manca di ciò che è necessario al concetto della sussistenza di un corpo, il quale è *una forza estesa operante nel sentimento*. La sussistenza di questa forza non inchiude niente di contraddittorio; sarebbe contraddittorio il pensiero di una qualità, per esempio, dell'estensione corporea priva affatto di ogni sostanza.

Ma quando poi la mente, valicando i confini della percezione, la quale fa conoscere gli enti nel solo rapporto che hanno col nostro sentimento, si fa a considerare gli enti in sè stessi per formarsene una cognizione tutta obiettiva e assoluta, allora scopre altre condizioni essenziali a quegli enti, e così rende completa la cognizione dei medesimi. E a ciò è indotta appunto dalla contradizione che nascerebbe dal credere che nient'altro esistesse in quegli enti, tranne ciò che di essi noi percepiamo.

458. Poste le quali cose, possiamo stabilire questo principio, o questa legge ontologica del pensiero umano:

« Il pensiero umano non è necessitato a pensare in egual modo « tutte le proprietà dell'ente, ma alcune è necessitato a pensarle « *attualmente* (cioè l'essenza ideale dell'ente), altre poi soltanto « *virtualmente* (cioè le proprietà e relazioni dell'ente reale, vir- « tualmente comprese nell'essenza ideale), lasciandosi così aperta « la via a investigarle successivamente ».

459. Se ora ci facciamo a considerar l'ente nella distinzione delle sue forme, ci si presentano nuove leggi ontologiche del pensiero stesso, derivanti dalla natura delle forme primordiali.

460. E primieramente noi abbiamo detto che nell'ente ideale si contiene tutto l'essere, perciò si contengono tutte le forme, ma ad un modo solo che è il modo ideale.

Dunque « l'ente ideale non può communicarsi all'intendimento « creato, senza che si communichi tutta l'essenza dell'essere ».

Sia pure che questa essenza si communichi soltanto nella forma ideale e indeterminata; sia pure che la mente nel primo intuirla non distingua in essa le tre forme dell'essere. Dal mo-

mento che l'idea contiene nel suo seno il tipo indeterminato di tutte le cose, essa presenta al pensiero tutta l'essenza dell'ente, tutto l'ente, perchè sotto questa forma esso è semplice e impartibile.

461. Avviene il contrario dell'ente reale. L'ente sotto questa forma, eccettuato il reale assoluto, è partibile e moltiplicabile, e perciò può essere dato parzialmente. Vero è che in questo caso l'ente reale non può essere pensato solo, perchè non può stare una parte del reale divisa da tutto il resto: egli sarebbe un ente incompiuto. Ma posto che il pensiero intuisca l'ente ideale che è compiuto oggetto, esso può pensare anche le parti del reale.

Dunque « l'ente reale incompleto può essere obietto del pensiero, ma a condizione che nel pensiero preesista l'essenza « dell'ente, a cui riportando il reale incompleto si possa completarne la cognizione ».

462. Con questa legge si spiega la possibilità di quella funzione del principio razionale umano che siamo soliti chiamare *percezione intellettiva.* Questa percezione apprende l'*ente reale;* ma lo apprende 1.° in quella sola misura che è data nel sentimento umano, sì animale che spirituale; 2.° lo apprende col riferirlo all'essenza dell'ente, come un atto dell'ente o meglio un termine particolare di questo atto o finalmente una realizzazione parziale della possibilità pensata coll'ente. Il subietto umano essendo finito, anche il suo sentimento è finito, e perciò non può apprendere con esso che una parte del reale, quella che corrisponde al suo sentimento.

Se invece il *reale assoluto* si facesse percepire all'uomo, questa percezione non potrebbe operarsi che nell'intelletto, l'atto del quale, quantunque finito anch'esso e limitato, ha però un obietto non circoscritto da limiti, che è appunto l'essenza ideale. Allora l'Ente si parteciperebbe *tutto* all'uomo, quantunque non possa parteciparsi *totalmente.*

463. Laonde la legge ontologica della percezione del reale è questa:

« Il reale non essendo contenuto nell'ideale, fuorchè come « concetto, non può essere percepito e conosciuto dall'uomo se « non parzialmente, vale a dire in quella misura nella quale esi- « ste o nel sentimento umano stesso (percezione del *me*) o « ne' suoi termini (percezione dei corpi) ».

464. Ma oltre la percezione, l'intendimento umano possiede altre facoltà razionali, con cui illustra la percezione stessa, e assorge alla cognizione di novi enti, che non sono da lui percepiti. Qual'è la legge ontologica di questa facoltà, che possiamo ridurre alla *riflessione?*

465. La riflessione è di due specie, una *astraente* e l'altra *integrante*. La prima si ripiega sugli oggetti della percezione; e la seconda deduce l'esistenza di altri enti o quantità di enti, la cognizione dei quali rende intiera e completa la cognizione naturale e spontanea.

Ora, non c'è dubio che le leggi di queste due riflessioni non si fondino nell'essenza dell'ente e nella percezione intellettiva, che a quella si raffronta per vedere ciò che manca all'obietto di essa e che quindi è da lui supposto. Giacchè l'astrazione non si fa che sull'idea pura che rimane in mente dopo la percezione, e l'integrazione si fa coll'aggiungere ciò che la mente trova necessario ad ammettersi, ogni qualvolta si accorge che l'ente finito da essa conosciuto per via di percezione o vero l'ente ideale per natura intuíto, non possono stare da soli e divisi da altri enti nè dall'Ente assoluto.

366. Ma circa l'astrazione si rammenti qui ciò che abbiam detto pocanzi, che cioè i suoi prodotti, non essendo enti, ma parti di enti, non si pensano col pensiero complesso, ma col pensiero parziale; sono elementi ideali che non si dividono intieramente dal concetto pieno, ma si contemplano in esso, restringendo a ciascuno di essi una speciale attenzione dello spirito. L'unità e semplicità del concetto che rimane in mente è quella che rende possibile il considerarne ciascuna parte.

A ogni modo, se la mente non avesse presente l'idea dell'essere, non potrebbe formarsi gli astratti; giacchè un elemento di idea non si può pensare separatamente dal resto, fuorchè pensandolo come ente, dandogli un'esistenza mentale e fittizia.

467. In quanto poi all'integrazione, questa è la facoltà principale su cui si fonda, non solo la cognizione popolare di Dio, ma anche la dialettica trascendentale, di cui abbiamo già parlato. Essa è guidata dal *principio di assolutità*, pel quale non può pensarsi il relativo, come tale, senza che si ammetta l'assoluto, nè l'incompleto senza il completo.

Ora, che altro facciamo noi in questa operazione, se non ri-

ferire le cognizioni imperfette all'essenza dell'ente che contempliamo per natura? Questa, illimitata qual'è, ci fa accorti di ciò che manca alle cognizioni percettive e anche a lei stessa, non potendo stare l'ideale senza il reale e il morale, nè il termine senza il principio e viceversa, nè il finito e relativo senza l'infinito e l'assoluto.

468. Conchiudiamo che tutte queste leggi ontologiche del pensiero, così come le altre leggi più speciali, fluiscono dalla legge suprema di esso, che « l'ente con tutte le sue condizioni è l'obietto « necessario ed unico del pensiero ».

469. Dedotte le leggi ontologiche della ragione speculativa, ora dovremmo volgere l'indagine a quelle della ragion pratica. Ma per non ripetere in più luoghi le stesse cose, rimettiamo il lettore all'articolo terzo del capitolo decimoquarto di questo stesso libro.

ARTICOLO QUINTO.

DELLA PERSONA.

470. La *persona* è « un individuo intelligente, in quanto con« tiene un principio attivo supremo ».

471. Il principio supremo è la ragione della sussistenza di ogni individuo, è ciò onde move ogni attività del subietto, e in cui quindi si fonda tutto ciò che è nell'individuo stesso e che viene sostenuto e attivato da quel principio.

Ora, in quella maniera che ciò che è principio supremo di attività in un individuo senziente, sia egli intelligente o non lo sia, si chiama *subietto;* così ciò che è principio supremo in un individuo intelligente, si chiama *persona*. Il subietto è genere, la persona è specie.

472. Un principio, finchè si considera ed è tale veramente, è di sua natura *primo* o *supremo*, quandanche non presiedesse a verun altro principio; esso potrebbe anche esser unico, e tuttavia si direbbe supremo, intendendosi con ciò di significare la sua *indipendenza* da ogni altro ente, non quanto all'origine della sua sussistenza, ma quanto all'atto della sussistenza medesima, sicchè non mutui questo atto da altro ente finito.

Che se poi vi fosse un individuo, in cui concorressero più principii, quasi fondentisi in una sola sostanza e natura, allora a quel principio che fosse di natura più elevata degli altri, sicchè

questi dipendessero da lui e non sussistessero in quell'individuo se non pel nesso che avessero con lui, solo a un tal principio converrebbe il concetto e l'essenza di principio supremo.

473. Non ogni principio supremo, non ogni subietto è persona, ma quel solo che è fornito di intelligenza.

Se io concepisco una intelligenza pura, non mista cioè di animalità, io concepisco una persona, un individuo intelligente non avente che un sol principio supremo, che è l'atto primo di questo subietto intelligente.

Se parlo invece dell'uomo, trovo che esso non è un'intelligenza pura, ma un subietto intelligente e animale. Sono dunque necessitato a riconoscere in esso due principii, il senziente e l'intelligente. Se non fosse che senziente, non sarebbe persona; ma egli è anche intelligente, e perciò anche personale. Or come avviene ciò, se la persona è un individuo e un principio supremo?

Abbiamo già notato, che il principio senziente nell'uomo è dominato dal principio razionale, davanti a cui quel principio prende la natura di termine. Nell'uomo dunque il principio supremo, il punto più elevato dell'esistenza, quello per cui l'uomo si distingue dagli animali, non è meramente sensitivo, ma intellettivo; il principio sensitivo è più tosto uno strumento dell'uomo, un mezzo che gli serve a' suoi fini, e quindi sottostà al principio intellettivo, e propriamente al principio razionale, a cui spetta la *percezione intellettiva* del senso. Di ciò abbiamo già discorso, parlando della individualità dell'uomo.

Dunque la *persona umana* è « un individuo senziente-intelli« gente, in quanto ha un principio supremo attivo che riunisce « nella percezione e subordina ogni attività di sentire e di « intendere ».

474. Un principio si chiama *attivo*, non già perchè non sia a un tempo anche *passivo*, mentre ogni principio contingente e finito ha in sè anche una passività; ma il principio si chiama attivo, perchè anche nel ricevere in sè una modificazione passiva egli esercita una sua propria attività. Oltre l'attività essenziale ad ogni subietto, un principio può averne altre, costituenti delle potenze attive, quali sono nel subietto umano l'istinto vitale e sensuale, l'istinto umano o spirituale, la volontà e la libertà.

Or bene, l'uomo non sarebbe persona, se non avesse un principio unico e supremo che presiedesse a tutte queste potenze, e questo intelligente. Il che noi abbiamo dimostrato nella Psicologia, provando coll'osservazione dei fatti, che nell'uomo il principio supremo è quello che dispone a suo arbitrio delle sue volizioni e così influisce sulla volontà; per mezzo di questa poi esso domina l'istinto spirituale; questo opera alla sua volta sull'istinto sensuale; l'istinto sensuale sull'istinto vitale, e per suo mezzo anche sull'organismo.

475. E la verità di questo predominio del principio supremo su tutte le potenze inferiori non vien meno in forza di quei casi eccezionali, in cui le potenze inferiori, insorgendo improvise o veementi, sorprendono per un istante la potenza suprema o vero operano indipendentemente da essa. Ciò prova soltanto che nell'uomo si congiungono individualmente più principii di azione essenzialmente distinti, e spiega la possibilità di quella lotta che insorge non rare volte tra la potenza suprema e personale e le potenze inferiori. Le quali ultime però non cessano per questi casi di essere inferiori e di poter essere soggiogate dal principio supremo, qualora abbia spazio sufficiente per prevenire o comprimere i moti delle altre potenze, o ne abbia un abito infuso o vero acquisito.

476. Che se vorremo indagare la ragion sufficiente della supremazia del principio intelligente e volitivo nella persona umana, la troveremo nella natura medesima della intelligenza. Il subietto intelligente è un principio che ha per suo termine l'essere ideale, obiettivo. Da questo termine obiettivo nasce nel subietto la potenza di conoscere tutte le cose e di farne una stima proporzionata alla loro dignità, e perciò di aderirvi, di amarle, non già in quanto sono sentite, ma in quanto sono conosciute; non in quanto sono gradevoli al senso, ma in quanto sono in sè bone e stimabili. Al contrario il senso è cieco; esso non appetisce niente se non in quanto è piacevole, nulla curandosi del bene obiettivo, cui non può apprendere; ond'è che il senso non ha che un *principio di operare subiettivo*, quando la intelligenza ha un *principio di operare obiettivo*, pel quale può aderire a qualunque bene, regolare le potenze inferiori, facendo sì che non trasmodino nelle loro operazioni e nei loro appetiti; e quindi può aderire anche al bene subiettivo, cioè

sensibile, ma per una ragione obiettiva, per la ragione del bene ordinato.

477. E da ciò nasce nella persona umana la *dignità morale*, giacchè la moralità consiste appunto nell'aderire alle cose in quanto sono conosciute come bone, e nell'amarle in quel grado che è voluto dalla loro intrinseca bontà e dignità.

ARTICOLO SESTO.

LA SOLA PERSONA È ENTE COMPIUTO.

478. Dall'osservazione fatta intorno all'essenza dell'ente noi siamo venuti a scoprire, che in questa essenza si distinguono le tre forme dell'idealità realità moralità; che questa trinità di forme non divide e moltiplica l'essere, ma l'essere è identico in ciascheduna delle tre forme, perchè le forme non sono che atti o modi dell'identico essere; e se vi sono degli enti moltiplici fuori dell'essenza dell'essere, ciò vuol dire che essi non ne sono l'essenza stessa e perciò non possono presentare il perfetto organismo dell'essere. Tali sono i contingenti.

479. Ma questi enti finiti, che non hanno il perfetto organismo dell'essere, perchè non sono contenuti nella sua essenza, saranno tanto meno perfetti, quanto meno si accosteranno a quella essenza stessa; e viceversa, saranno tanto più perfetti, quanto più vi si approssimeranno.

Ora, in che modo un ente si approssima più a quell'essenza? Certo col partecipare di più del suo organismo intrinseco, delle sue forme; e soltanto allora che un ente presenti nella sua propria costituzione tutte tre le forme, egli merita di essere riguardato come un *ente compiuto*.

480. Ciò stabilito, è facile a vedere che gli enti finiti che hanno ragione di *termine*, presentano il grado più imperfetto dell'essere, e sono enti affatto incompiuti, se si riguardano come divisi dal loro *principio*.

Egualmente, gli enti che hanno natura di *principio* non sono nè men concepibili come sussistenti, se si dividono dal *termine* al quale aderiscono. Quando e principio e termine si uniscono in un solo individuo, allora c'è possibilità di sussistenza.

Ma se il principio non fosse che *senziente*, e il termine per conseguenza fosse soltanto *materiale*; l'ente così fatto sussisterebbe in sè, ma non presenterebbe altra forma dell'essere che la *reale*;

e questa stessa realità sarebbe assai angusta e incompleta, mentre gli enti unicamente sensitivi non hanno coscienza di sè stessi, non possono riflettere su di sè, e tutta la loro sfera di azione si limita alle diverse maniere di sentire corporeo e di appetire le sensazioni gradevoli. Della forma *morale* poi non se ne parla nè manco; giacchè la moralità non può realizzarsi che dai subietti intellettivi.

481. Quando invece dalla sfera degli enti meramente sensitivi si ascende a quella delle persone, le forme dell'essere si trovano tutte o in atto o almeno in potenza.

Che è infatti la persona? Essa è un subietto intelligente. Dunque è in sè un sentimento (realità), communica coll'intelligibile (idealità), ed è capace di conoscere e amare il bene (moralità). Dunque la sola persona è un essere completo; la personalità è condizione ontologica dell'essere, talmente che, se per ipotesi nell'universale natura non esistesse alcun ente-persona, sarebbe impossibile la sussistenza di subietti meramente sensibili o di enti materiali, mentre in tal caso sussisterebbe l'essere in una sola delle sue forme, laddove tutte tre gli appartengono essenzialmente.

482. La persona, ancorchè finita e contingente, è fra tutti gli enti finiti quello che più ricopia in sè la natura dell'Ente assoluto. Tutti gli enti, dissero gli antichi, *in quanto sono*, in tanto hanno una somiglianza con Dio. Ma essi dissero anche per antonomasia che l'uomo è fatto a imagine e somiglianza di Dio. Come si conciliano queste proposizioni che sembrano involgere una contradizione?

Le sostanze materiali e le sostanze meramente sensitive non hanno in sè alcun'imagine e somiglianza di Dio, perchè Dio non è nè materia nè senso corporeo. Però in quanto hanno l'esistenza, in ciò solo sono simili a Dio. Tra questi enti e Dio non c'è di commune che *il solo concetto dell'esistenza;* se ci inoltriamo di più, cessa ogni altro rapporto di somiglianza, e si presenta invece tutta la dissomiglianza possibile.

Al contrario la persona è dotata di intelligenza, conosce sè stessa e le altre cose, è capace di un amore obiettivo e morale, tutte proprietà, le quali hanno una stretta analogia coi divini attributi; cosicchè si può dire che la persona ricopia in sè la natura divina in quanto ne raffigura le più fondamentali attribu-

zioni. Infatti si può ben dire delle persone ancorchè finite e di Dio, non solo che esistono, ma eziandio che sono intelligenti e morali, quantunque ciò non si predichi di esse in un senso uguale ed univoco, ma soltanto in un senso analogico, per le ragioni che diremo nell'articolo seguente.

483. Intanto ci pare di poter conchiudere, che ogni subietto personale, partecipando di tutte le forme dell'essere, è il solo che meriti il nome di ente compiuto.

ARTICOLO SETTIMO.

DELLA LIMITAZIONE E IMPERFEZIONE NATURALE DEL SUBIETTO INTELLIGENTE RELATIVO.

484. Quantunque la persona finita sia il solo ente compiuto, essa tuttavia non cessa di essere un ente *relativo*, e perciò di avere una limitazione, se ben naturale e non contro natura; limitazione per la quale essa non può identificarsi coll'essere, nè avere con lui il rapporto di *eguaglianza*, ma solo quello di *imagine* o *somiglianza* pocanzi detta.

485. E in vero, noi abbiamo detto altrove che all'ente relativo appartengono bensì tutte le forme proprie dell'Essere assoluto; *meno però il perfetto organismo dell'essere*.

486. Che cosa si richiede al perfetto organismo dell'essere?

Si richiede, 1.° che l'*identico essere* esista in tutte le tre forme; 2.° che per conseguenza egli sia *completo* e *assoluto* in ogni sua forma.

487. Queste condizioni non si avverano nell'ente relativo, quantunque abbia la natura di persona.

Vediamolo nella persona umana, che è la sola che noi conosciamo di cognizione positiva.

488. 1.° Nella persona umana l'essere *reale* e l'essere *ideale* non sono l'*identico* essere, ma un essere *realmente distinto e diverso*. Infatti, la realità dell'uomo è il suo *sentimento*, spirituale e corporeo; ma l'*idea* che lo illumina, non è cosa sua, non è lui, ma cosa infinitamente a lui superiore. Il sentimento umano è contingente, l'idea è necessaria; quello è finito, questa è infinita. In breve fra il sentimento, realità dell'uomo, e il lume del suo intelletto si dà vera opposizione di natura.

Dunque nell'uomo il reale e l'ideale non costituiscono l'identico essere, ma sono due cose essenzialmente distinte e diverse.

Dunque alla persona umana manca la prima condizione per il perfetto organismo dell'essere.

489. Acciocchè nell'uomo il reale fosse identico coll'ideale, bisognerebbe che fosse *il reale proprio dell'ideale stesso;* vale a dire che nell'ideale si vedesse compreso anche il reale, la sussistenza in seno all'essenza o viceversa. Ora qual è il reale proprio dell'ideale? È l'ente necessario, perchè l'ideale è necessario e non contingente; e non potendo stare se non in qualche mente, cioè in qualche ente reale, questo ente avrebbe gli stessi attributi, le stesse proprietà dell'ideale, e quindi sarebbe uguale a lui, e con lui, per così dire, coetaneo.

Tutto all'opposto il reale umano non partecipa a veruna delle proprietà dell'idea splendiente all'intuito. Sia pure che dell'intelligenza umana e dell'intelligibile, il quale è per sè divino, si faccia come un solo ente; ammettasi pure la più intima congiunzione fra l'idea e l'intelletto umano. Le due entità però non si mescolano, non si confondono, non fanno una sola sostanza, un identico essere.

490. E ciò è più che sufficiente a troncare fino dalla radice il panteismo. Giacchè — il panteismo è tolto, quando sia tolta la medesimezza d'ogni reale coll'ideale —.

491. Questa dualità degli elementi che costituiscono il subietto umano è la più fondamentale e più visibile limitazlone di esso, la quale gli impedisce di godere quel perfetto organismo che è proprio dell'Ente assoluto.

Ma oltre questa principale limitazione, ce n'è un'altra, che riguarda l'imperfetta maniera con cui l'ente relativo partecipa delle tre forme dell'essere; e questa limitazione non è che conseguenza di quella prima.

492. Infatti, se nella persona umana il reale fosse identico coll'ideale, in tal caso è chiaro che nella persona umana si assommerebbe *tutto* l'ideale con *tutto* il reale e *tutto* il morale. Giacchè l'ideale ci si presenta come infinito, illimitato, identico in tutte quante le intelligenze. Ma se nella persona umana le due forme investissero l'identico essere, la realità di essa sarebbe piena, cioè illimitata, infinita. Perciò tutte le persone umane, cosa evidentemente assurda, non sarebbero che una sola persona, la quale percepirebbe in sè e intenderebbe nella sua idea tutta quanta la realità dell'essere.

Questa ipotesi, come dissi, è assurda, perchè ripugna col fatto e colla deposizione della nostra coscienza. L'osservazione attenta ci rende persuasi, che noi partecipiamo delle tre forme dell'essere in un modo assai imperfetto. Vediamolo.

493. Cominciando dalla forma ideale, questa, oltrechè si distingue realmente dal nostro intelletto, ci è communicata nel minimo grado possibile, cioè come idea indeterminata di esistenza, senza esser capace da sè sola a farci conoscere veruna sussistenza, perchè essa nè ci si dà a intuire congiunta col proprio reale (il reale divino), nè contiene necessariamente le realità finite, se non come possibili, nel loro tipo communissimo, che è l'idea di esistenza.

494. Quanto alla forma reale, nessun'altra realità noi percepiamo, fuor quella del nostro sentimento e de' suoi termini corporei; cosicchè noi non conosciamo di *cognizione positiva* o *percettiva*, fuorchè noi medesimi e i corpi. Dio, e le stesse anime dei bruti e degli altri uomini non sono realità che da noi si percepiscano, che entrino quindi nella sfera della nostra realità. Conosciamo queste per congettura, deduciamo l'esistenza del reale divino con vari ragionamenti; a ogni modo la coscienza ne rende troppo persuasi, che noi non siamo un identico essere coi reali da noi conosciuti. Cosicchè l'unico reale costituente l'essere nostro è il nostro sentimento, la cui maggiore perfezione sta nella generazione dell'*Io*. Il nostro *Io*, che è l'umana persona, in quanto si è formata la coscienza di sè, è il maggior grado della realità nostra propria.

Ora, questo *Io* è un grado minimo della realità contingente da noi conosciuta; ed è poi nulla, se si confronta colla realità assoluta. È nulla sotto questo rispetto, che il nostro *Io* è escluso dalla realità assoluta, è indifferente ad essa, non le aggiunge nulla colla sua sussistenza, non le toglie zero col cessare di sussistere; anzi abbisogna della realità assoluta per sussistere e dell'idealità assoluta per conoscersi e per affermarsi coll'*Io*.

Se dunque nella persona umana c'è cosa che la inalzi a qualche eccellenza e che stampi nella sua realità una impronta divina, essa è l'idea la quale non entra nella realità stessa dell'uomo, e non è nè pur niente di umano.

495. Da queste due limitazioni nasce necessariamente la terza, che riguarda la forma morale.

La moralità risulta dalla congiunzione dell'ideale col reale per mezzo dell'attività stessa del reale; essa è l'adesione della volontà a tutto ciò che conosce e intende come bono per mezzo dell'idea.

Ciò posto, questo atto di adesione volontaria o anche libera dell'attività intelligente al bene conosciuto, questo amore insomma del bene, non solo nella persona umana ha dei limiti, ma a differenza delle altre due forme dell'essere, da principio non esiste che in potenza.

Noi infatti non possiamo concepire la persona umana, senza ammettere necessariamente in essa un principio supremo attivo di intendere (realità), e un termine obiettivo o lume dell'intelletto (idealità). Ma riguardo all'attiva congiunzione di queste due entità, a quella adesione dell'attività volontaria al reale conosciuto, la quale dà luogo alla forma morale dell'essere, noi non vediamo che questa sia necessaria alla sussistenza della persona umana. Anzi, esaminando la natura del subietto umano nel primo stadio della sua vita, troviamo che esso non è ancora capace di attivare in sè questa forma dell'essere, mentre per operare moralmente è necessaria la cognizione del pregio intrinseco degli esseri, ciò che suppone l'idea astratta di bene, e quindi la riflessione.

Da ciò conchiudiamo, che la perfezione morale non è un elemento costitutivo essenziale della persona umana, ma è cosa a lei accidentale, che può essere e non essere.

Molto più che la persona umana, se non può essere bona e morale, può anche essere immorale e malvagia, ciò che è ancora meno che non essere capace di moralità alcuna.

496. Pertanto 1.° la moralità della persona umana non esiste da principio fuorchè in potenza, in quella volizione primitiva e universale, con cui lo spirito aderisce all'ente ideale; 2.° la persona umana è suscettibile di una moralità in grado indefinito, sia per intensità, sia per estensione, in virtù degli abiti morali e degli atti che li producono o li rinforzano; 3.° la persona umana può anche atteggiarsi in modo ritroso alla legge morale e rendersi più o meno malvagia e confermarsi nel mal morale, senza tuttavia perdere mai l'attitudine a ridiventare moralmente bona, e conservando sempre la facoltà di far degli atti boni particolari, quantunque difettosi e impotenti a render bona la persona stessa.

497. Da tutto ciò apparisce, che la persona umana, benchè partecipi di tutte tre le forme dell'essere, e perciò sia un ente compiuto; tuttavia è ben lungi dall'attingere il perfetto organismo dell'essere, proprio soltanto dell'assoluto; giacchè 1.° l'elemento ideale non è umano, ma divino, 2.° l'elemento umano reale è infinitamente inferiore all'ideale divino, 3.° l'elemento morale non è essenziale alla persona umana che in potenza.

CAPITOLO DUODECIMO.

DEL NESSO ONTOLOGICO DELLE SOSTANZE.

498. E qui, dopo aver percorsa tutta la scala degli enti reali, gioverà mostrare quel nesso ontologico che le collega e le costipa in modo, che le une sostengano le altre, mantenendosi per questa guisa quel sintesismo naturale dell'essere, di cui abbiamo già più volte parlato.

499. La prima legge ontologica del sintesismo è questa, che « l'assoluto può stare senza il relativo; non così il relativo « senza l'assoluto ».

Può stare l'assoluto senza il relativo, perchè a quello niente manca di ciò che appartiene all'essenza dell'essere, e quindi è e sta per sè stesso, mantenendosi indipendente. Dall'altra parte esso si concepisce ed è necessario. Ciò che è necessariamente non ha d'uopo per essere di veruna cosa contingente.

All'opposto il relativo è tal cosa, che non presenta il perfetto organismo dell'essere: dunque non è l'essere, ma solo *ha* l'essere, giacchè non si concepisce come contenuto nell'essenza dell'essere. Ora, in che modo il relativo potrebbe aver l'essere, parteciparne imperfettamente, se non esistesse l'assoluto, ente perfettissimo, completo? L'essenza stessa di ente relativo accenna a una dipendenza di esso dall'assoluto. Non si può partecipare di ciò che non sussiste o in sè o in causa. L'essere relativo partecipa dell'ideale come luce intelligibile: dunque il relativo presuppone l'ideale, che è assoluto. Esso partecipa del reale come finito e contingente: dunque presuppone la causa, che dalla non esistenza lo chiami all'esistenza, e questa causa, se è vera causa prima efficiente della sua esistenza, non può essere che il reale assoluto.

500. Se ora, partendo dall'infimo grado degli esseri contingenti, risaliamo fino al più alto grado, ci troveremo ancora all'assoluto, descrivendo così quasi un circolo; giacchè se si parte dall'assoluto e si va al relativo, si scorge che questo dipende da quello, e che non è ente se non si riferisce all'essenza dell'ente, che nell'assoluto è piena e completa; se poi si parte dal relativo per integrarne la cognizione, non si può arrestarsi in esso, ma si è condotti necessariamente all'assoluto.

501. In virtù poi della congiunzione ontologica, la materia aderisce al sentimento, il sentimento alle intelligenze finite, e pel sentimento anche la materia, le intelligenze finite si collegano all'assoluto per mezzo dell'intuito immediato dell'idea che è divina.

502. Vero è che tutti i contingenti si collegano all'assoluto per l'atto creativo, che è l'atto primo assoluto, sostanziale, da cui dipendono tutte le sostanze inferiori e finite. Ma ciò non toglie che le intelligenze create ritengano verso l'assoluto un rapporto più speciale, più stretto; mentre, oltre quello dell'atto creativo, esse hanno anche il rapporto di somiglianza e la partecipazione dell'essere ideale, elemento divino, pel quale solamente a loro si applica in un senso speciale quel detto, che in Dio esse hanno vita movimento esistenza.

Inoltre, tanto più stretti sono i rapporti degli enti coll'assoluto, quanto più essi abbracciano dell'essenza dell'ente o sia delle sue forme. Ora, noi vedemmo che i soli esseri intelligenti presentano nella costituzione organica della loro natura la trinità delle forme, quantunque l'elemento divino ideale non sia l'identico essere colla loro realità. Ciò che non si riscontra in nessun'altra specie di enti; giacchè, mancando essi di intelligenza, o sono meri termini, come la materia, o sono principii meramente senzienti, come gli animali; cosicchè questi non presentano altra forma dell'essere che la realità contingente, e divisi da ogni intelligenza non sono più veri enti.

Tolte poi le intelligenze create, tutti gli altri enti contingenti mancherebbero di un anello che li congiunga in un tutto armonico e che li colleghi mediatamente all'assoluto. Poichè la materia non può esistere che pel sentimento corporeo, quella e questo non possono esistere che per un'intelligenza finita; tutti poi questi enti, per opera delle intelligenze finite si annodano all'assoluto.

503. Il nesso però che stringe insieme tutti gli enti, tutte le sostanze, è di tre maniere corrispondenti alle tre forme; cosicchè vi è un *nesso ideale o logico*, un *nesso fisico o reale*, un *nesso morale*.

Pel primo tutti gli enti si collegano nella cognizione divina, nel tipo ideale che è la loro intelligibilità. L'uomo anch'egli li connette, riferendoli all'essenza dell'ente, ma come è contingente l'esistenza dell'uomo, così anche questo nesso è contingente, e perciò può essere e non essere; e se vi è non è mai pieno e universale. Tolta invece la cognizione divina, il mondo sarebbe assurdo.

Per il nesso reale tutti gli enti 1.° si collegano all'assoluto come a causa prima e prima sostanza; 2.° si collegano fra loro, in quel modo che un termine aderisce al suo principio, e che l'effetto vien procreato dalla sua causa.

Per il nesso morale finalmente tutti gli enti si connettono a quel modo che il mezzo esiste per il fine. Il fine di tutte le cose altro è immediato e prossimo, altro mediato ed ultimo. È chiaro che il fine ultimo di ogni cosa non può essere che il bene delle intelligenze e la gloria dell'Assoluto. Ciò posto, altri degli enti non hanno che *ragione di mezzo*, e tali sono gli enti materiali e meramente sensitivi; altri invece hanno *ragione di fine*, e sono le intelligenze, il bene delle quali, in quanto è voluto come ordine, come assoluto, come corrispondente alla dignità dell'essere, costituisce la *moralità*.

Tutte dunque le cose si connettono e come conosciute, e come effettuate, e come mezzi alla moralità o vero oggetti di essa. E siccome il solo assoluto è completa intelligenza, è causa prima e creatrice, e ha ragione di fine veramente ultimo; così tutte le cose finite, anche le stesse intelligenze, si collegano per questi tre vincoli all'Infinito e Assoluto.

CAPITOLO DECIMOTERZO.

DELLE OPERAZIONI DEGLI ENTI CONTINGENTI.

ARTICOLO PRIMO.

DISTINZIONE TRA L'ATTO E LA POTENZA.

504. Ogni operazione è un *atto* particolare, che suppone la *potenza* di operare propria di un ente reale. Però a stabilire la teoria delle operazioni degli enti contingenti, bisogna farsi strada col premettere la distinzione che passa tra atto e potenza.

505. Ogni entità è un atto; propriamente però l'*atto* esprime l'entità colla relazione alla *potenza*. Vale a dire, che se si considera l'ente nell'attualità della sua esistenza, allora si ha la nozione dell'atto; se poi lo si considera come capace di altre attualità che può avere o non avere, senza che cessi di essere l'identico ente, allora l'ente si considera come fornito di una potenza. Perciò quelle attualità si dicono esistere nell'ente in potenza, o vero si dice che l'ente ha la potenza di acquistare quelle attualità. Per esempio, l'uomo ha l'atto dell'esistere come intelletto; l'intelletto è un *atto primo* di intendere. Questo atto primo può uscire a degli *atti secondi*, a delle intuizioni particolari, che sono tante sue attualità accidentali. Perciò l'atto primo di intendere, considerato in relazione colle intuizioni seconde alle quali può passare, si chiama *potenza*.

506. Di qui si vede:

1.° Che la *potenza* non esiste divisa da ogni *atto*, ma suppone sempre l'*atto primo e sostanziale* dell'ente, di cui la potenza è propria.

2.° Che l'atto precede alla potenza, perchè la sostanza è forma sostanziale che la perfeziona, è l'atto primo in ogni ente, condizione di tutti gli altri atti; quando invece la potenza non è che la relazione concepita dalla mente fra quel primo atto e gli atti accidentali, con tutte le loro variazioni e anche privazioni.

3.° Che ogni potenza è congiunta a un atto e non forma un ente diverso da quello dell'atto a cui aderisce. Gli atti invece possono dipendere da altri atti a loro precedenti in modo, che questi atti precedenti costituiscano enti diversi.

ARTICOLO SECONDO.

SI DANNO POTENZE RECETTIVE, PASSIVE E ATTIVE.

507. Qualunque atto accidentale di un ente è il prodotto di una potenza propria dell'ente stesso. Il qual atto accidentale e transeunte si chiama in genere *operazione*, sia che esso venga prodotto dall'ente attivamente, sia che lo subisca passivamente. Poichè anche la passività dell'ente è mista di attività, non essendo possibile che un ente, il quale abbia la natura di principio, possa modificarsi senza il concorso della sua attività senziente e percipiente.

508. Quindi noi dividiamo le potenze in tre classi, le quali sono 1.° le *potenze recettive*, 2.° le *potenze passive*, 3.° le *potenze attive*, fondando questa distinzione nella diversa maniera di operare delle potenze stesse.

509. Le potenze recettive sono quelle, per le quali un ente può riceverne in sè un altro, senza confondersi con lui, come fa il nostro intendimento che riceve in sè le cognizioni delle cose, le idee, le quali nè si confondono coll'anima nostra, nè sono da essa sentite. Le idee non esercitano nell'anima alcuna *impressione* o vero *azione reale*, ma quell'azione che più propriamente si chiama *illustrazione*. Perciò anzichè *passive*, le potenze dell'intendere si chiamano meglio *recettive*.

510. Le potenze passive sono quelle, per le quali un ente ricevendo in sè l'azione reale di un altro ente, ne rimane modificato; tale è la potenza del sentire corporeamente.

511. Le potenze attive finalmente sono quelle, per le quali un ente si move e determina per virtù propria a produrre degli atti accidentali.

512. Se poi si tratta, non già di atti, ma della loro privazione, allora nascono le potenze di poter essere privato delle attualità accidentali, e si chiamano *potenze negative*.

ARTICOLO TERZO.

CONCETTO ONTOLOGICO DELLE OPERAZIONI.

513. Il concetto di potenza è dunque il concetto di un chè attuale, che ha virtù di effettuare altri atti, altre attualità, le quali possono essere o non essere, cioè effettuarsi dall'ente subietto delle potenze.

514. Con ciò è dimostrato che la distinzione di atto e di potenza non può aver luogo nell'Ente assoluto, il quale non è misto di atto e di potenza, ma è atto puro, cosicchè tutto l'essere, tutta la perfezione possibile è in lui pienamente attuata. Quando noi consideriamo l'Assoluto come in potenza a produrre o creare qualcosa, non lo facciamo che per la limitazione del nostro conoscere, rappresentandoci ipoteticamente un tempo, in cui il Creatore non era ancora creante, e non si era ancora determinato a voler creare, quasichè l'Eterno possa esser soggetto alle leggi del tempo. E questa ipotesi la facciamo eziandio, perchè non è assurda, giacchè la creazione è un atto libero del Creatore, il quale, se non avesse creato, niente poteva necessitarlo a creare.

Allorchè dunque parliamo di potenze, sempre il nostro discorso si riferisce agli esseri contingenti, i quali, appunto perchè non esistono necessariamente e hanno natura finita e limitata, possono cangiare di stato, mutandosi in meglio o vero peggiorando.

515. Però, quantunque gli esseri contingenti soggiacciano a mille modificazioni, bisogna ammettere in essi qualche cosa di immutabile e permanente, che mai non si cangia; perchè se *tutto* affatto si cangiasse in un ente, non sarebbe più quell'ente medesimo; sarebbe distrutto il primo ente, e a lui sostituito un altro.

Per formarci quindi il vero concetto ontologico delle operazioni degli enti, è necessario distinguere in essi quell'atto o quegli atti, che mai non si cangiano e che non cessano mai, e quegli atti che dipendono da quei primi, e che li modificano. A questi ultimi unicamente conviene il termine di *operazioni*. Vediamolo.

516. Nel concetto di un ente determinato e reale si comprende il concetto di un *atto;* chè niente può esistere senza avere l'*atto dell'esistenza*. Questo atto è il primo in ogni ente, è un atto semplice ed unico, il quale dura quanto l'ente stesso. Perciò gli si dà il nome di *atto immanente*.

517. L'atto dell'esistere dell'ente non differisce dall'ente se non per certe relazioni che vi aggiunge la mente nostra. Infatti:

1.° Quando diciamo *atto*, vi aggiungiamo una relazione colla *potenza*, a cui il concetto dell'atto è correlativo per opposizione;

2.° Quando diciamo *ente*, concepiamo l'atto compito e ultimato, l'ente già esistente; quando diciamo l'*atto di esistere*, imaginiamo di concepire tutta la via per la quale l'ente fu naturato, il passaggio dal non essere all'essere, e all'essere in quel

modo pieno e compiuto della sua specifica natura; e nell'atto stesso poi distinguiamo un principio, un mezzo ed un fine, in cui riposa compiuto e assoluto.

3.° L'atto stesso dell'esistere lo concepiamo preceduto o susseguito da altri atti immanenti. A cagion d'esempio, la percezione primitiva del sentimento animale che è l'anello d'unione della parte sensitiva colla intellettiva nell'uomo, è una percezione abituale, necessaria alla unità individuale dell'uomo, e quindi è un atto immanente. Ma questo atto non può concepirsi come anteriore, ma come logicamente e ontologicamente succedaneo alla esistenza del sentimento stesso e dell'intelletto.

518. Quando poi l'ente è costituito con tutti i suoi atti immanenti, allora noi, ammaestrati dall'esperienza, ci avvediamo che l'ente, il quale ha già l'atto compiuto dell'esistere, passa ad altri atti, che usiamo di chiamare sue *azioni* o vero *operazioni*.

L'atto immanente dell'ente è il suo *atto primo*, cioè l'esistenza, perchè non può modificarsi ciò che ancora non esiste; le operazioni poi che egli eseguisce o subisce dopochè già esiste sono *atti secondi*, e si chiamano anche *atti transeunti*, in opposizione degli atti immanenti; perchè questi esistono fino a principio e non cessano senza che cessi l'ente; quando invece la natura dell'atto transeunte consiste nel passaggio che fa l'ente da uno stato ad un altro, sia che avvenga in un istante o che duri alquanto in un moto continuo. Il suo carattere quindi è il *passaggio*, il moto senza quiete.

519. Pertanto ogni operazione propria di un ente finito si riduce al passaggio che l'ente fa da uno stato all'altro. Tra gli atti transeunti poi e gli atti immanenti si dà questa relazione, che « l'atto transeunte non è che il cominciare o il finire dell'atto « che dura ». Cosicchè l'origine delle operazioni o degli atti transeunti non può cercarsi, che nella natura degli atti immanenti, in quanto essi, conservando sempre la propria identità sostanziale, si cangiano accidentalmente, o perchè in essi comincia una modificazione nova, o perchè cessa e si abolisce.

ARTICOLO QUARTO.

DIFFICOLTA' CHE SI INCONTRA NEL CERCARE LA RAGION SUFFICIENTE DEGLI ATTI TRANSEUNTI.

520. « Niun ente produce atti transeunti per sola virtù pro-
« pria, ma abbisogna a ciò del concorso di qualche cosa diversa
« da sè ».

Invero, gli atti transeunti, come abbiam detto, non possono venire che da atti immanenti. Ora, un atto immanente che produce un atto transeunte, o lo produce con un atto eterno, immanente anch'esso, e allora egli non è il subietto dell'atto transeunte prodotto; ciò che si avvera unicamente nella *creazione*, la quale è un atto immanente divino, rispetto a cui l'ente creato è un atto transeunte: o vero produce un atto transeunte, di cui egli è il subietto, sicchè è un atto suo proprio, qual sarebbe una sensazione, un pensiero; e questo atto produce nel subietto una mutazione.

Ora, se un ente modifica sè stesso, bisogna assegnarne la ragion sufficiente.

Ma l'ente stesso, atto immanente, non contiene la ragion sufficiente, cioè la causa piena della sua modificazione; se la contenesse, l'atto prodotto non sarebbe transeunte, ma immanente, mentre data una causa piena, cioè sufficiente ed efficace, anche l'effetto è forza che esista; e così l'atto di cui si quistiona, sarebbe sempre stato nell'atto immanente, quando all'incontro l'atto immanente già era prima che comparisse l'atto transeunte.

Dunque l'atto immanente non è causa piena de'suoi atti transeunti; e perciò « niun ente contiene in sè la ragione sufficiente
« della sua immutazione, ma abbisogna a ciò di un qualche
« agente straniero ».

521. Nell'organismo ontologico dell'ente reale noi abbiamo distinto l'ente-principio dall'ente-termine. L'ente-principio riceve la sua attualità e attività dal termine, con cui è congiunto.

L'esperienza propria ci fa conoscere e la ragione stessa ci persuade, che, cangiato o sia modificato il termine, anche l'attualità e attività del principio convien che si modifichi. Così, per parlare dell'anima nostra, se avviene un mutamento nel corpo, termine del sentimento, anche il sentimento convien che si muti. Vero è che il principio stesso senziente, una volta che sia costituito, ha una sua propria attività, con cui induce dei

mutamenti nel sensifero, e conseguentemente anche nel sentito; ma è vero altresì che questa modificazione del sentito non può avvenire senza un precedente mutamento del termine materiale; e questa è novella prova, che gli enti principii non sono causa piena dei loro atti transeunti.

La ragione pertanto degli atti transeunti si deve cercare negli enti termini, esaminando quali siano le forze o cause mutanti questi enti, e cagionanti con ciò gli atti transeunti degli stessi enti principii.

ARTICOLO QUINTO.

DELLE OPERAZIONI CHE SI ATTRIBUISCONO AGLI ENTI MATERIALI, E QUALE NE SIA LA RAGION SUFFICIENTE.

522. Fra gli enti contingenti che hanno ragione di termine, noi non abbiamo trovato che questi due, lo *spazio* e la *sostanza materiale*.

523. Lo spazio essendo immobile e immodificabile, non può avere atti secondi e transeunti; perciò esso non versa nella presente quistione.

524. Restano i corpi, le sostanze materiali. La materia è inerte; e i corpi essendo indifferenti al moto e alla quiete, il moto non entra perciò nell'essenza del corpo.

Noi però vediamo che i corpi si trasportano da un luogo a un altro; sappiamo che, oltre questo moto di traslazione, ce n'è un altro di attrazione, pel quale tutti i corpi sono in continuo conato a moversi verso un centro commune di gravità.

Siccome tutte le operazioni o sia gli atti transeunti dei corpi si riducono a movimenti, e d'altra parte dei corpi è propria l'inerzia; così fa d'uopo cercare la ragion sufficiente del moto dei corpi, non già nei corpi stessi (cosicchè i corpi propriamente non *hanno*, ma *subiscono* delle operazioni), ma in qualche altra causa che operi su di loro.

525. A trovare questa causa noi dobbiamo partire dall'esame del concetto di corpo, che ci formiamo dietro l'esperienza e l'analisi di ciò che sentiamo in noi stessi.

Ora, la nozione di corpo è quella di un agente esteso che opera nel principio senziente, suscitandovi il sentimento. Una volta che esista questo agente esteso, noi distinguiamo in esso due attività, cioè 1.° il *sentito* che è nell'anima senziente come suo termine, e 2.° il *sensifero*, che è fuori dell'anima, ma a lei

congiunto per mezzo del sentito. Quanto al sentito, essendo nell'anima che è incorporea, non ha propriamente moto locale, mentre il moto inteso in senso proprio non appartiene che a ciò che ha estensione. L'azione del sentito dipende dall'esser dato al senziente, e quasi posto in lui; e questa specie di azione originalmente non può venire che dal Creatore, autore del sentimento.

526. Non ci resta dunque a spiegare che l'azione del sensifero, causa di movimento.

Ma noi abbiam detto che l'azione del sensifero dipende da un ente incorporeo producente il corpo, e che abbiamo chiamato *principio corporeo*. Il quale non cadendo sotto la nostra percezione, ci è impossibile indicare come egli operi con atti secondi, siano essi immanenti o transeunti.

527. Ciò nondimeno, noi sappiamo 1.° che la materia è inerte, 2.° che ogni principio è un ente attivo e che quindi può essere causa di movimento. Noi sappiamo di più che in noi, subietti senzienti, esiste la facoltà di movere il nostro corpo e i corpi circostanti.

Ciò basta a farci conchiudere, che il corpo non passa a' suoi atti transeunti da sè solo; che anzi egli riceve il moto e la forza corporea, cioè il conato al movimento, dal principio sensitivo, come riceve l'esistenza dal principio corporeo, il qual pure è probabile che sia principio e causa di moto.

528. La forza è atto immanente dei corpi, il moto invece è atto transeunte. Ora, ogni corpo considerato come forza produce diversi effetti nel movimento estrasubiettivo, il quale non è cagionato dal principio che in noi sente, ma da altre virtù nascoste della natura.

Tali effetti sono la communicazione del moto, la continuazione del moto, e l'attrazione.

529. Un corpo libero percosso da un altro, si move nella direzione di questo; ecco il moto che vien communicato da un corpo a un altro. Questo effetto si riduce all'*impenetrabilità* e all'*inerzia*, proprietà dei corpi. Non potendo un corpo penetrar l'altro, e il moto dovendosi conservare, l'uno cede il posto all'altro. Ciò spiega la communicazione del moto, non il suo cominciamento, il quale non può venire dal corpo.

530. Il moto poi una volta impresso continua per legge d'iner-

zia. E questa legge suppone che la causa del moto perseveri; ma questa causa non può essere il corpo stesso, il quale è indifferente al moto e alla quiete. Dunque deve essere una forza incorporea, diversa dal corpo che opera su dell'altro.

531. L'attrazione è un conato di moversi d'un corpo verso l'altro, conato permanente, a differenza dei due effetti sopra descritti, i quali non si avverano che in casi particolari e transeunti. Questa permanenza dell'attrazione indica una causa di moto diversa nel suo operare dalla conservazione del moto.

Se due corpi di egual massa si movono con egual celerità l'uno incontro all'altro nella stessa linea, quando giungono a percuotersi si fermano, distruggendosi i moti, sicchè resta la stessa quantità di moto nella stessa direzione. Questi due moti ridotti così alla quiete si stanno al contatto, senza che rimanga in essi nè pur il conato di moversi nelle direzioni che avevano precedentemente, cosicchè non gravitano l'uno contro l'altro.

All'incontro la causa dell'attrazione produce in essi una pressione dell'uno sull'altro tendente a penetrarsi. Tale è la pressione di tutti i gravi nella direzione della periferia del globo della terra verso il suo centro.

532. L'esperienza dunque dimostra, che nella natura del moto concorrono tre cause, cioè:

1.° Una causa che *produce semplicemente il moto;*

2.° Una causa che presiede alla *conservazione e communicazione del moto;*

3.° Una causa che produce il *conato costante* di moversi di un corpo verso l'altro, *fenomeni dell'attrazione.*

533. La prima e la terza di queste cause trova una ragion sufficiente nell'attività motrice del principio animatore annesso agli elementi della materia, e nelle leggi secondo le quali opera quell'attività, leggi che le sono imposte dalla natura stessa della materia. E siccome l'attività motrice del principio animatore, in quanto questo si può supporre destinato precipuamente a produrre e mantenere il moto della materia, sarebbe un suo atto immanente; con ciò resterebbe spiegato l'incessante fenomeno dell'attrazione.

La seconda causa, quella per cui il moto si communica da corpo a corpo e si mantiene fino a certo punto, suppone un altro principio straniero ai corpi, e potrebbe ragionevolmente

credersi quel principio corporeo che li costituisce, e costituendoli impone loro le leggi dell'inerzia.

534. In forza di queste leggi il moto in una direzione rimane annullato da altretanto moto in una direzione opposta. Il conato che hanno i corpi a compenetrarsi cessa col cessare del movimento, perchè quel conato nasce da questo, e non dalla causa di lui, la quale è cessata.

All'incontro la forza producente il moto non rimane estinta dopo averlo prodotto; e se questa forza è annessa agli elementi materiali, come è nell'attrazione, il conato che per essa hanno i corpi a penetrarsi non cessa col cessare del movimento, perchè non è prodotto da questo, ma questo stesso è un effetto di quella forza, la quale ha per suo atto immanente di produrre incessantemente il moto.

Con ciò è data una ragion sufficiente 1.° del moto in genere nei corpi; 2.° della communicazione del moto da corpo a corpo e della sua continuazione e abolizione; 3.° finalmente dell'incessante conato che hanno i corpi di compenetrarsi, tendendo tutti ad un punto; pel quale conato anche i corpi che sembrano in quiete, non lo sono, ma gli uni gravitano sugli altri.

ARTICOLO SESTO.

RAGIONE DEGLI ATTI TRANSEUNTI DEL PRINCIPIO SENZIENTE.

535. La materia dunque per sè stessa è inerte, e ha bisogno di ricevere il moto, non avendo in sè la facoltà di produrlo.

All'incontro il principio senziente ha un'attività sua propria, ed è causa de' suoi atti. Ma poichè niuna causa degli atti transeunti è causa piena dei medesimi, rimane a investigare, come possa il principio senziente porre gli atti suoi transeunti.

536. Da due cagioni possono sorgere nel principio senziente degli atti transeunti.

La prima è la mutazione del suo termine, che è il sentito corporeo; mutazione che non proviene dal principio senziente, ma da cagioni straniere. Il sentimento corporeo non può a meno che corrispondere in estensione e in qualità al suo termine, da cui è inseparabile. Perciò, se avvenga nel termine una qualunque mutazione in conseguenza di quelle leggi che trasmettono il moto e modificano la materia, anche il sentimento è forza che resti passivamente modificato.

Come poi cresca o diminuisca l'esteso sentito, si può argomentare dall'opinione più sopra esposta, che ogni elemento materiale ha congiunto con sè un sentimento; onde il termine di un principio senziente si può ingrandire coll'unirsi e fondersi insieme sentimento e sentimento, posta la legge che « dove il sentito è « continuo, il senziente è unico ». Laddove « se i singoli estesi « pérdono la loro continuità, svanisce il sentito continuo, il sen- « ziente, l'anima, e sorgono più sentimenti non più communi- « canti fra loro ».

537. La seconda cagione degli atti transeunti del principio senziente è l'attività del principio senziente stesso, in quanto può indurre mutazione nel proprio termine.

Il principio senziente non esiste, è vero, indipendentemente dal suo termine; perchè « ogni principio ha l'esistenza condi- « zionata al suo termine ». Tuttavia « tostochè un principio esi- « ste, egli ha un'attività propria che riguarda lo stesso ter- « mine ». Questo teorema è provato dall'osservazione che si può fare sopra ogni subietto; poichè se il subietto o principio non si può concepire esistente senza il suo termine, è però certo dall'esperienza ch'egli, esistendo, può spiegare diverse attività ed esercitare diverse funzioni relative al suo termine.

Posto ciò, il principio senziente posto in essere ha un atto determinato dalla sua natura, che talora gli è in parte impedito da cause straniere; tolte queste, egli spiega intieramente il suo atto, e questa esplicazione dell'atto naturale è ciò che si prende per un suo *atto transeunte*, e si stima una sua mutazione, ma propriamente è lo stesso *atto primo* che si pone nel suo atteggiamento naturale. Da questa attività del principio senziente, che tende a rimovere ogni ostacolo al suo perfetto naturamento, si devono ripetere tutte le operazioni così dei principii senzienti in genere, come degli animali.

ARTICOLO SETTIMO.

ATTI TRANSEUNTI DEL PRINCIPIO RAZIONALE.

538. Nel subietto razionale si distinguono cinque attività, da cui hanno origine o in cui consistono i suoi atti transeunti. Queste attività sono:

539. 1.° *L'attività intellettiva* (atto primo immanente, l'intuizione dell'essere).

540. 2.° *L'attività percettiva* abituale, quella che abbiamo indicato essere l'anello di unione tra il principio senziente e il principio intelligente (atto immanente, la percezione intellettiva del sentimento fondamentale animale, preceduto, non già nell'ordine cronologico, ma nell'ordine logico e ontologico, dall'atto primo dell'intelletto e del senso).

541. 3.° *L'attività riflettente.*

542. 4.° *L'attività volontaria e pratica,* la quale in origine è una prima e continua volizione, con cui lo spirito aderisce all'essere come bene.

543. 5.° Per ultimo vi ha *l'attività della libertà bilaterale.*

544. Gli atti transeunti dell' attività intellettiva consistono nelle intuizioni delle idee determinate. Vedemmo nell'Ideologia che queste intuizioni hanno la loro ragion sufficiente, almeno per ciò che spetta alle idee positive e specifiche, 1.° nell'intuizione immanente dell'essere communissimo, e 2.° nei dati che somministra il sentimento, i quali eccitano la mente a contemplar l'essere nelle sue varie determinazioni.

545. Quanto all'attività percettiva abituale e immanente, i suoi atti transeunti si riducono alle particolari percezioni del sentimento fondamentale modificato e della forza sensifera veniente dalla violenza esercitata dai corpi esterni sul sentimento fondamentale stesso.

Ammessa la percezione immanente, non si dura fatica a concepire la facilità e prontezza, con cui lo spirito percepisce intellettivamente tutto ciò che gli atti accidentali del senso gli porgono da percepire.

546. La riflessione poi è mossa a' suoi atti transeunti 1.° dall'istinto animale che spinge il pensiero a fissarsi su quelle cose che tornan gradevoli al senso; 2.° dall'istinto razionale in un modo simile, come avviene nella curiosità; 3.° da un decreto della volontà, che, propostosi un fine, move di necessità la riflessione a cercarne i mezzi.

547. L'attività volontaria passa a' suoi atti transeunti, cioè alle volizioni particolari, eccitata dagli oggetti novi che le son dati dalle altre potenze.

548. Ma quanto agli atti liberi di libertà bilaterale, essi non si spiegano se non ammettendo nel subietto razionale una forza, una virtù a lui intrinseca di far propendere la scielta più tosto

sull'uno che sull'altro di due oggetti o partiti opposti che si presentano alla mente e alla volontà.

Se non che avendo noi parlato a bastanza lungamente della maniera onde si svolgono nell'uomo tutte le attività succennate, rimettiamo i lettori ai rispettivi trattati.

CAPITOLO DECIMOQUARTO.

DISTINZIONE ONTOLOGICA TRA SOSTANZA E ACCIDENTE.

549. A maggiore schiarimento della teoria fin qui esposta delle operazioni degli esseri contingenti, gioverà espor qui novamente la distinzione che passa tra il concetto di sostanza e quello di accidente, quantunque ella sia stata da noi accuratamente stabilita nell'Ideologia.

550. Per *sostanza* intendono communemente i filosofi, d'accordo col senso commune, *ciò che sussiste in sè*, vale a dire ciò che non abbisogna di altra cosa, come di subietto in cui inesista.

551. Questo concetto per conseguenza è correlativo all'altro di *cosa che non sussiste in sè, ma risiede in altra cosa;* e questo è il concetto di *accidente.*

552. La parola sostanza però si adopera talvolta dai filosofi 1.° per indicare l'*essenza*, nel che vi è errore, perchè l'essenza nelle cose contingenti non è identica alla sussistenza, proprietà delle sostanze; 2.° per indicare in concreto tutto ciò che entra nella sussistenza di una cosa, il che può passare; 3.° per indicare in senso stretto ciò che sostiene gli accidenti e che è la prima cosa che si pensa in ogni ente reale e contingente.

Cartesio avendo definito la sostanza *ciò che sussiste per sè*, lo Spinoza ne abusò, ricevendo quella definizione in un senso panteistico, quando l'espressione *per sè* in bocca di Cartesio non aveva altro valore che relativo a ciò che sussiste *per altra cosa*, cioè per la sostanza, che vale a dire una *qualità*, un *accidente.* E se vogliamo abusare sofisticamente delle espressioni interpretabili in più sensi, anche il definire la sostanza *ciò che sussiste in sè*, può riguardarsi come panteistico, perchè sembra indicare un ente che non ha dipendenza da nessun altro ente.

553. Ma la definizione più completa della sostanza si può ricavare dall'osservazione del concetto stesso volgare che ognuno si

forma di essa. Ognuno infatti quando parla di sostanza intende accennare ciò che in un ente vi ha di immanente e di immutabile, e che può ricevere in sè qualcosa di variabile e di transeunte. In breve, chi pensa la sostanza, pensa implicitamente anche qualche altra cosa che riguarda come sua qualità variabile, e però accidentale; ma lo pensa per modo, che questo inesiste nella sostanza, e non viceversa; cosicchè non può pensare un accidente che sussista in sè, perchè in ciò vi sarebbe contradizione, ma può pensare la sostanza, senza che abbia attualmente un tale o tal altro accidente, benchè sia necessario che alcuno ne abbia.

Dunque la più completa definizione della sostanza è questa: « la sostanza è un ente considerato in relazione con altre entità « che in lui e per lui esistono ».

554. L'*ente* è ciò che si pensa come sussistente in sè; l'*entità* non è che un'appartenenza dell'ente, e tali sono appunto gli accidenti rapporto alla sussistenza.

Tutto ciò che è necessario che si pensi per pensare la sussistenza, appartiene alla sostanza; ciò invece che non è necessario a pensarsi per pensare la sussistenza di una cosa, si chiama accidente.

555. Ma che cosa è che si pensa necessariamente, quando si pensa un ente sussistente? Essa è l'*atto primo* dell'ente; l'atto primo è anche ciò che si pensa per la prima cosa, vale a dire che è quel concetto intorno al quale si raggruppano tutti gli altri concetti di qualità o accidenti; perchè senza la base dell'atto primo, non sono concepibili gli *atti secondi* o *transeunti* o *variabili* dell'ente.

Dunque il concetto di sostanza è quello dell'atto primo di un ente, e il concetto di accidente risponde a quello di atto secondo o transeunte.

556. Qui però convien distinguere due significati della parola *sostanza:* l'uno trascendente, che esprime quell'*atto* che è *assolutamente primo,* e che fa sussistere tutte le cose; in questo significato la parola sostanza non conviene che a Dio, quantunque, come siamo per dire, il concetto di sostanza in senso stretto non convenga che alle cose contingenti: l'altro commune, che esprime « quell'atto dell'ente da noi percepito, che è primo relativamente « alla nostra percezione »; in questo significato relativo a noi,

noi distinguiamo più sostanze, che possiamo acconciamente chiamare *sostanze relative* e non assolute.

557. Una sostanza è un individuo, un ente reale. Ma non tutto ciò che si trova in un individuo è sua sostanza e ciò che gli dà la specie ed il nome. Al solo principio supremo di quell'individuo, principio immutabile, conviene il concetto di sostanza: tutto ciò che vi è di immanente in un ente, è sua sostanza; se altre cose in esso si trovino, come sono gli atti secondi, le azioni e le passioni che inducono qualche mutamento nell'individuo, senza alterarne l'essenza sostanziale, a queste cose conviene il concetto di accidenti.

Al concetto di *corpo*, per cagion d'esempio, conviene essenzialmente quello di forza estesa e materiale; ma che il corpo sia più tosto di una forma che di un'altra, di una data grandezza, di un dato colore, e così via, tutto ciò è accidentale alla sostanza corporea, e non entra necessariamente nel concetto della medesima.

Parimenti, la sostanza del subietto razionale consiste nel principio supremo di sentire e di intendere e nell'atto immanente della percezione primitiva, il che rimane immutabile e identico; laddove le azioni particolari dei vari sentimenti e delle varie intuizioni e percezioni non sono che accidenti della sostanza razionale umana.

558. Gli accidenti poi non sono entità che si concepiscano in sè sussistenti, ma sono entità astratte, allorchè si pensano separatamente dalla sostanza, come enti di ragione; sono poi veri atti della sostanza, atti accidentali, quando si pensano nell'ordine reale, come sussistenti. Cosicchè la distinzione tra sostanza e accidente non cade nella nostra mente se non in virtù della riflessione; nel fatto noi percepiamo gli accidenti congiuntamente alle sostanze, concepiamo l'ente come sussiste in sè. L'astrazione è quella che ci conduce a scorgere la differenza tra sostanza e accidente; per essa noi veniamo a conoscere, che la *sostanza* è « quel primo atto di un ente che lo costituisce, e pel quale esso « si concepisce, senza bisogno che la mente per concepirlo il « collochi in un'altra entità »; e che l'*accidente* è « un'entità « che non si può concepire se non in un'altra entità, per la quale « esiste e alla quale appartiene ». La mente infatti non può pensare un accidente, se prima non l'ha concepito come una sola

cosa, un solo ente colla sostanza; e anche nell'ordine dell'astrazione la mente è necessitata a riferirlo implicitamente a qualche sostanza, almeno in genere.

559. La parola sostanza adoperata nel significato generico di realità, di cosa sussistente, conviene tanto all'ente relativo che all'assoluto, anzi primariamente all'assoluto, e secondariamente al relativo; poichè tanto quello che questo sussiste, ma quello sussiste necessariamente, e questo no.

Ma se la parola sostanza si prende nel significato più proprio, essa presenta il concetto di ciò che nell'ente reale esiste di essenziale, senza di cui non potrebbe sussistere; e questo è appunto l'atto immanente e invariabile, l'atto primo della sussistenza. Ora il concetto di questo atto è correlativo a quello degli atti secondi, variabili e accidentali. Ma la distinzione fra l'atto primo e gli atti secondi non può cadere che negli enti mutabili finiti e contingenti. Presa dunque la parola sostanza in questo senso relativo agli accidenti, essa non può convenire che all'ente relativo; l'assoluto non può chiamarsi sostanza sotto questo aspetto, ma *sussistenza* o *essenza*, perchè l'assoluto non ha atti secondi, essendo atto puro e pienissimo.

Non riproviamo con ciò l'uso costante e universale di chiamar Dio sostanza, e anche *sostanza prima* in opposizione alle *sostanze seconde* che sono le creature, purchè in questo uso si prenda la parola sostanza nel significato assoluto di realità o sussistenza, e non già qual concetto correlativo a quello di accidente, non potendo l'ente assoluto aver in sè accidente di sorta.

CAPITOLO DECIMOQUINTO.

SOLUZIONE GENERALE DEL PROBLEMA CHE SI PRESENTA NEGLI ATTI ACCIDENTALI E NEL TRASNATURAMENTO DELLE SOSTANZE CONTINGENTI.

560. Quel sintesismo che abbiamo notato nelle sostanze contingenti, e pel quale le une sorreggono le altre, benchè ciascuna abbia natura specificamente diversa, è quello stesso però che ci spiega come possa avvenire che le sostanze contingenti vadano soggette a mutazioni accidentali, e possano perfino trasnaturarsi, accogliendo in sè o perdendo qualche elemento specificamente

distinto. Imperocchè, il sintesismo dell'essere contingente è tale, che non ripugna il concepirlo esso stesso mutabile; ora, se il sintesismo si altera, anche le sostanze convien che si cangino, ricevendo in sè una corrispondente modificazione; il che è così chiaro, che, senza cercare altra spiegazione, possiamo stabilire il seguente assioma ontologico:

« Poichè le diverse sostanze contingenti sono reciprocamente « così unite fra loro che l'una sorregge l'altra e la fa sussistere, « basta concepire una mutazione in questa unione ontologica, « acciocchè si concepisca altresì come le sostanze devono riuscire « variamente modificate; e queste modificazioni sono gli atti ac- « cidentali di esse ».

561. Pertanto gli atti accidentali delle sostanze contingenti e tutte le loro alterazioni dipendono dalle *connessioni ontologiche* che hanno o avvengono fra loro, e quindi si può dire che questi atti siano a loro estrinseci.

In questo modo l'unità della sostanza è mantenuta in mezzo alla moltiplicità e varietà de' suoi atti; e così è sciolto uno de' più difficili nodi dell'Ontologia. Perocchè « tale è la natura di quell'atto « che si chiama sostanza contingente, che egli si congiunge ad « un'altra sostanza, e per questa congiunzione sussiste. Onde, « quantunque non avvenga alcuna mutazione nell'atto stesso della « sostanza in sè considerato, tuttavia se si cangia il contatto on- « tologico ch'essa ha con ciò che è diverso da lei, essa acquista « un altro modo, viene ad essere attuata diversamente ». Cosicchè, quantunque il cangiamento non avvenga nelle sostanze, ma nella diversa loro congiunzione ontologica, tuttavia ne risulta un cangiamento nella sostanza stessa, in quanto che la sua attualità dipende dal modo di quella congiunzione.

562. Accenniamo adesso le diverse maniere, in cui può essere alterata una tale congiunzione.

1.° Ella può essere affatto distrutta, separandosi una sostanza dall'altra. Ma in questo caso si annullano le sostanze sintesizzanti, meno l'essere ideale, che non è sostanza e che è un elemento divino.

Ma perchè in questa ipotesi si annullano le sostanze? Per la legge ontologica, che nè il principio può sussistere separato dal suo termine, nè il termine separato dal suo principio; poichè la loro esistenza è condizionata alla loro unione ontologica.

Escludiamo tuttavia l'essere ideale, perchè se bene l'esistenza dell'atto intuitivo d'ogni intelligenza creata sia dipendente dalla presenza di esso, esso però come termine obiettivo del principio intelligente, col separarsi dal principio contingente non cessa di esistere. Ciò che cessa è il principio contingente, che, mancando di quel termine, non avrebbe più natura di principio, non sarebbe più niente, o solo una mera astrazione del nostro pensiero. Ma l'essere ideale, mentre ha virtù di essere communicato agli enti finiti, col separarsi da loro non perde niente della sua natura, non cessa di esistere immutabilmente nell'intelligenza divina. E più tosto che essere communicato e unito alle intelligenze finite, sono queste che vengono unite a lui, mercè dell'atto creativo; e queste, come furono unite all'essere ideale, così possono esserne separate e annullate. Non è l'essere ideale che sia in relazione colla mente creata, ma è questa che vien messa passivamente in relazione coll'essere ideale. L'esistenza di questo non essendo condizionata alla congiunzione ontologica con verun ente finito, non si distrugge col cessare questa congiunzione accidentale e contingente.

563. 2.° Una sostanza può cangiarsi, o perchè gliene viene *sostituita* un'altra che come la prima le dia attualità, o perchè gliene viene *aggiunta* un'altra, o perchè si *congiunge* con essa un'altra parte sostanziale, per esempio altre parti materiali che estendono maggiormente il termine del sentimento corporeo.

Il primo caso è impossibile, come è impossibile che l'anima resti anima, se invece del sentito corporeo, le venisse sostituito un essere intelligente; giacchè l'anima sensitiva è tale, perchè ha un termine esteso sentito, e l'anima intelligente esiste per la congiunzione coll'ente ideale.

Il secondo caso è possibile, trattandosi di sostanza della medesima specie; ma in tal caso la sostanza cangierebbe di specie, e non subirebbe solo un accidente passaggiero: così se all'anima sensitiva si aggiunge l'essere ideale, essa acquista la specie delle anime miste di senso e di intelletto; e lo stesso avverrebbe, se a una pura intelligenza si congiungesse stabilmente un termine corporeo alla maniera dell'uomo.

Finalmente nel terzo caso la congiunzione ontologica non viene alterata in modo, che l'una delle due sostanze si cangi stabilmente, ma si muta solo in questo, che l'una si unisce più o

meno o in diversa guisa alla sua compagna; e ciò per modo passaggiero e variabile, onde nascono cangiamenti accidentali.

564. Ma che avverrebbe di una intelligenza finita, qualora le si desse a percepire l'Essere assoluto? Cangierebbe ella di specie?

Quantunque da una tale percezione deva sorgere in quell'intelligenza un sentimento affatto novo ed essenzialmente diverso da ogni altro, cioè il *sentimento deiforme*, tuttavia la sostanza, subietto di un tal sentimento, non subirebbe una mutazione sostanziale e specifica; essa apparterebbe ancora alla classe delle sostanze intelligenti, ma riceverebbe la più alta perfezione possibile alla sua natura, completandosi l'intuizione e la percezione di quell'essere che per natura non contempla se non sotto la forma ideale e in una misura la più limitata.

CAPITOLO DECIMOSESTO.

LEGGI DELL'ATTIVITA' DELL'ESSERE CONSIDERATO NELLE SUE TRE FORME.

565. Volgiamo qui per ultimo l'attenzione a considerare quali siano le leggi, a cui obedisce l'essere nel suo operare, leggi nascenti dalla triplice sua attività di essere reale, ideale e morale.

566. Se noi consideriamo l'essere solo in quanto è sussistente, in tal caso lo prendiamo come *semplicemente reale;* se vi aggiungiamo la forma della idealità, prendiamo l'essere come *reale-intellettuale;* se finalmente vi comprendiamo tutte le forme, nasce il concetto dell'essere *intellettuale-morale*.

567. La realità essendo la fonte, da cui emana ogni operazione dell'essere, noi la inchiudiamo in ciascuno dei tre concetti; i quali concetti non corrispondono già a tre distinti esseri, ma all'identico essere, che nel suo operare impiega tante attività, quante sono le sue forme, perchè ogni forma è distinta e incommunicabile.

Se però tre sono le attività dell'essere, tre pure devono essere le sue maniere di operare, o sia le leggi a cui operando obedisce.

Ciò poi che diciamo dell'essere considerato nel suo complesso e nella sua identità, è applicabile colle dovute proporzioni ai singoli enti, in quanto questi hanno in sè una sola o più forme dell'essere.

ARTICOLO PRIMO.

LEGGE DELL'ATTIVITA' DELL'ESSERE CONSIDERATO SEMPLICEMENTE COME REALE.

568. Prendendo l'essere *reale come tale considerato*, e prescindendo per ora dalle altre forme che sono in esso indivisibilmente, la legge a cui esso obedisce nella sua operazione è quella di *causalità.*

569. Questa legge si esprime così: « ogni effetto deve avere « la sua causa ». Siccome però la parola *effetto* indica già per sè la causa, e non è un termine analitico, ma sintetico; così quel principio meglio si esprime così: « Se qualche cosa incomincia, « deve esservi stata una entità che l'abbia fatta cominciare ad « essere ».

Ciò che incomincia è l'*effetto;* ciò per la cui opera una cosa incomincia, è la *causa.*

§ 1.

Concetto di causa e di effetto.

570. Che è dunque la causa? È l'essere considerato come producente qualche cosa.

Che è l'effetto? È l'essere in quanto è prodotto, ed ha la ragione della propria esistenza nella causa.

I concetti dunque di causa e di effetto non sono che il concetto dell'ente con di più una relazione, la relazione che passa tra l'agente e la sua azione, tra l'attivo e il passivo, l'indipendente e il dipendente.

§ 2.

Delle varie specie di cause.

571. Questa nozione di causa è così generale, che essa può applicarsi a qualunque ente, il quale abbia l'attività di produrre qualche cosa.

Ma ogni ente reale ha in sè una qualche attività nascente dalla natura dell'ente stesso e dalla connessione ontologica, onde risulta la sua natura.

Di più; la natura stessa dell'ente determina eziandio il modo del suo operare. E questa varietà sia dell'attività dell'essere, sia della maniera con cui opera, è la base di tutte le specie, in cui

sì distingue il concetto di causa, che passiamo a enumerare e definire.

572. 1.° Altra è la *causa prima*, altre sono le *cause seconde*. Si dice causa prima quella che, sia nell'ordine cronologico sia nell'ordine ontologico, precede ogni altra, ed è quindi causa di tutte le cause; le quali si dicono seconde, appunto perchè dipendono nel loro operare da quella prima.

Convien distinguere però la *causa prima assoluta* dalla *causa prima relativa*. Il solo Ente assoluto è causa assolutamente prima; poichè, se, come abbiamo provato, l'assoluto non abbisogna del relativo e si può concepire anche senza di questo, mentre questo non può nè esistere nè concepirsi come tale senza l'assoluto, è chiaro che niun ente relativo può dirsi causa prima assoluta, ma questo concetto conviene al solo Ente assoluto, da cui dipendono gli enti relativi sia nell'esistere e sia nell'operare. In quanto però una serie di cause contingenti e relative possono dipendere nel loro operare da qualche prima causa parimenti relativa, questa si può chiamar causa prima, ma non assoluta, sì bene relativa a quella serie di effetti prodotti da cause, che sono seconde rapporto a quella prima.

In genere però, quando si nomina la causa prima, s'intende parlare dell'Ente assoluto; e per cause seconde si intendono gli enti contingenti, i quali non operano che in forza di quell'attività che ricevono dall'atto creativo.

Perciò la causa prima si dice anche *causa creatrice e conservatrice;* e le cause seconde si dicono *cause create*. Queste non possono produrre un ente che non esiste, ma solo delle modificazioni e alcune connessioni ontologiche.

573. 2.° La causa può essere:

a) Intelligente o *cieca*, secondochè opera dietro una cognizione o vero per virtù istintiva, senza precedente cognizione; della prima classe è l'uomo, della seconda son le anime meramente sensitive.

b) Libera o *necessaria*. La prima è sempre causa intelligente, della seconda classe sono gli enti irrazionali e anche gli intelligenti in tutti quei casi, in cui la libertà è tolta. La causa necessaria però può essere *spontanea*.

c) Prossima o *remota*, o vero *immediata* o *mediata*, se-

condochè tra essa e l'effetto non si dà niente di mezzo, oppure si danno di mezzo altre cause.

d) Adequata o *inadequata;* quella basta da sola a produrre un effetto; questa non basta, ma dimanda il concorso di altre cause, concorso non successivo, ma simultaneo.

574. 3.° La causa altra è *formale*, altra *efficiente*, altra *esemplare*.

La causa formale è quella che costituisce e pone un ente in essere e lo conserva; la causa efficiente è quella che lo fa operare. La ragione dell'operazione di un ente si deve cercare nella sua forma, perchè la forma dà l'essere, e ogni cosa opera secondo il suo essere. L'anima umana, per esempio, è causa formale o forma del composto, cioè di tutto ciò che entra nella natura umana, appunto perchè essa è principio prossimo di tutte le operazioni del composto, secondo quel detto che *quo aliquid est àctu, eo agit.* Communemente per causa efficiente si intende ogni ente che colla sua azione produce un effetto, il quale o è un ente o una mutazione qualunque.

La causa esemplare poi è l'idea, il tipo, secondo il quale opera la causa efficiente.

575. A questa specie si aggiunge da molti la causa *finale*, la causa *materiale* e la causa *istrumentale*.

Per causa materiale intendono la materia, di cui si compone una cosa; e per causa istrumentale il mezzo che si adopera per fare qualche cosa. In un quadro, per esempio, la tela e i colori sono la causa materiale del quadro; e il pennello n'è la causa istrumentale. Ma chi non vede che qui si abusa dei termini? Uno stromento non è causa, ma è un mezzo che la causa adopera per produrre un effetto. Egualmente la materia non è causa ma è ciò che riceve una forma dalla causa efficiente.

La causa finale essa pure a rigor di termine non è semplice causa, ma è il fine, la ragione, il motivo che nell'operare si propone la causa intelligente.

576. Quindi sceverando il concetto puro di causa da ogni altro concetto a lei straniero, diremo che la causa è l'ente in quanto produce qualche cosa; diremo con altra espressione, che non si dà vera causa se non *efficiente*; la quale poi può essere intelligente o cieca, libera o necessaria, creatrice o solo formale,

prima o seconda, immediata o mediata, secondo abbiamo già spiegato.

577. I seguaci di Malebranche introdussero la distinzione anche della *causa occasionale*, che sarebbe quella la quale non contiene in sè la forza nè la potenza di produrre un effetto, ma porge alla causa principale ed efficiente l'occasione di operare. Ognun vede che questa non merita il nome di causa, ma semplicemente quello di occasione.

578. Se poi l'occasione è di tal natura, che la causa abbisogna necessariamente di essa per operare, allora si chiama *condizione*. E le condizioni sono *positive*, se, acciocchè una causa operi, fa d'uopo dell'esistenza o dell'azione di qualche altro ente; e sono *negative*, se non fa d'uopo che della rimozione di un qualche ostacolo che impedisce la causa dall'operare.

579. Finalmente la condizione va distinta dalla *concausa*. Le concause operano anch'esse, in concorso con altre cause o colla causa principale, a produrre un effetto; quando invece la condizione non contribuisce dell'opera sua, non ha veruna parte alla produzione dell'effetto.

580. Le concause si distinguono in *coordinate* e *subordinate*.

Si dicono coordinate, quando tutte concorrono a produrre un solo effetto, aiutandosi a vicenda, quali sarebbero due o più uomini che unissero di conserva le loro forze ad alzare un peso, che vincerebbe la capacità di ciascheduno di essi preso individualmente.

Le cause subordinate poi sono quelle che non concorrono in via, per così dire, parallela, ma in modo che una move le altre, e così costituiscono una *serie di cause*, di cui la principale si chiama *immediata* o *prossima*, come abbiam detto, e le altre *rimote* o *mediate;* o vero anche quella si chiama *prima* (relativa o assoluta) e le altre *seconde*.

581. In due maniere le cause possono essere subordinate, o *materialmente*, come dicono, o *formalmente*.

Le prime sono quelle che ricevono l'una dall'altra la loro esistenza e la potenza di operare; le altre sono quelle che dipendono da altre cause anche nella stessa loro operazione, operando per un impulso o fisico o morale delle cause da cui dipendono.

Tutte le cause seconde, siano libere o ver necessarie, almeno materialmente, sono subordinate alla causa prima assoluta, che è

Dio. Ma le cause cieche e necessarie, quelle almeno che non hanno natura di principio ma solo di termine, o vero hanno natura di principio ma non intelligente, sono anche formalmente subordinate a qualche causa libera, creata o increata.

§ 3.

Questione intorno alle cause seconde.

582. Si agitò spesse volte tra i filosofi la questione, se quelle che si chiamano *cause seconde*, abbiano la natura di vere cause, o pure non siano che strumenti adoperati dalla causa prima assoluta, cioè da Dio, dimodochè esse operino colla forza e azione divina, anzichè con virtù e azione loro propria.

583. La questione, che a prima vista sembra assurda allo stesso senso commune, acquista una certa importanza dal riflettere, che l'atto creativo non solo è necessario per trarre dal nulla gli enti, ma eziandio per conservarli, dimodochè la conservazione del mondo non è che una continua creazione. Inoltre, se gli enti creati potessero fare degli atti senza alcun intervento della virtù creatrice di Dio, almeno riguardo a questi atti le creature sarebbero indipendenti dal Creatore; e se Dio non intervenisse che coll'atto della prima creazione, una volta che le creature fossero uscite dal nulla, *sussisterebbero per sè*, e perciò sarebbero assolute, conseguenza assurda.

Resta dunque a sapersi, se le creature, tuttochè abbisognino ad ogni istante della virtù creatrice e conservatrice di Dio, non vengano tuttavia a perdere la natura di cause seconde, o delle loro operazioni siano vere cause esse stesse: questione assai dibattuta anche dai teologi, ai quali deve importare egualmente di non impugnare la necessità dell'azione divina, o sia della *grazia* nel condur gli uomini al bene sopranaturale, come di salvare il *libero arbitrio* dell'uomo nel produrlo.

584. Il panteismo, per essere coerente a'suoi principii, è obligato a impugnare l'esistenza di vere cause seconde, non lasciando più sussistere che la causa prima, facendola unica e universale autrice di tutto ciò che avviene nel mondo, sia materiale, sia sensitivo, sia intelligente e morale. Infatti chi è Dio pei panteisti? Esso è l'ente universale, la sostanza unica tutto insieme finita e infinita, necessaria e contingente, spirituale e materiale. E il mondo che cosa è pel panteista? Ora è un'e-

manazione di Dio, ora è *privo d'ogni realità* e si riduce a un *complesso di idee* o di *fenomeni senza sostanza,* ora è un *esplicamento dell'identico essere,* e così via. Dunque non vi può essere pel panteista che una sola causa, come una sola sostanza.

Avendo noi già più di una volta dimostrata l'assurdità di questo sistema, non ne faremo qui altra confutazione per sostenere contro di esso l'esistenza delle cause seconde.

585. Al sistema panteistico si accosta quello di Malebranche, il quale riduce tutte le cause create e l'uomo stesso a delle cause meramente occasionali, non ammettendo altra causa in senso stretto, fuorchè Dio, il quale all'occasione delle volizioni dell'anima umana, produrrebbe azioni corrispondenti.

Paventava Malebranche ad ammettere delle vere cause negli enti creati, per la ragione che l'idea di causa sembra escludere ogni dipendenza da altro ente; ma paventando assai più di cadere nel fatalismo, attribuì all'anima umana delle volizioni libere, all'occasione delle quali Dio opera in noi. E non vide che qui o si contiene una contradizione, o si cade ancora nel fatalismo: giacchè se le volizioni sono azioni prodotte dall'anima nostra, il sistema delle cause occasionali è a terra; o sono effettuate anch'esse da Dio, e allora non c'è più ombra di libero arbitrio.

Invece di sforzarsi a tenersi in piedi su questa via, doveva il Malebranche dimostrare che un ente non cessa di esser causa, quantunque nel suo operare abbisogni del concorso di un altro ente; e avrebbe trovato, che quantunque la questione presenti sempre un lato misterioso e arcano, tuttavia si può trovar modo di conciliare la dipendenza delle cause seconde dalla causa prima col libero arbitrio delle medesime, e in genere colla natura di vere cause loro propria.

586. La qual conciliazione quando pure dovesse rimanere per noi un mistero anche dopo ogni tentativo, ciò non ci darebbe il diritto di negare l'esistenza delle cause seconde, se vi sono calzanti argomenti per dimostrarla, quali ci sembrano i seguenti:

587. 1.° Che gli enti creati siano vere cause dei loro atti sembra assolutamente voluto da una necessità metafisica procedente dalla natura stessa dell'essere. Giacchè un essere privo affatto di azione non è un essere, è niente; e s'egli è qualche cosa, non sarà che uno strumento, o a meglio dire un termine

di qualche principio. Principio e termine sono i due elementi necessari ad ogni ente completo. Ora, che il termine, quando è materiale, non abbia un'azione sua propria indipendente dal principio, ciò si vede manifesto, ma che il principio sia tutto passivo, non solo rispetto all'azione divina creatrice; ma anche rispetto al suo termine, ciò inchiude una contradizione. Il sentimento involge il concetto di attività del principio che sente, il qual principio opera sul suo termine e gli dà l'atto sensibile, lo rende sensifero. Sia pure, che ciò avvenga necessariamente; la necessità con cui opera un principio non gli toglie di essere principio e perciò causa formale del composto.

Vero è che l'atto con cui opera il principio sul suo termine è coetaneo all'atto stesso della sua esistenza, la quale è creata. Ma Iddio, se è causa creatrice, non può fare che esista ciò che ripugna. Ora, ripugna che sussista un principio senziente privo d'ogni atto suo proprio. Dunque, se egli crea un ente, crea del pari l'atto di quell'ente, e perciò crea una causa. L'esistere come ente e l'esistere come causa seconda sono due cose contemporanee, distinte, ma inseparabili. Se abandonassimo questo sistema, cadremmo necessariamente in quello di Leibniz, che tra la monade sensitiva e la monade materiale non ammetteva l'influsso fisico, ma un'armonia prestabilita. Avendo noi dimostrata l'assurdità di questo sistema, siamo necessitati ad ammettere un vero influsso fisico fra l'anima e il corpo, e quindi a dare all'anima un atto suo proprio, per cui è forma, causa formale dell'individuo sensitivo. E sarebbe panteistico il dire, che Dio stesso è forma del composto animale.

Ci basta questo a poter stabilire, che niun ente va disgiunto da una sua propria azione. Dal momento poi, che un ente ha un'azione sua propria, ha già natura più o men perfetta di causa.

588. 2.° Noi vediamo che tutti gli enti che compongono il mondo, sono messi in connessione fra loro, gli uni dipendendo dagli altri e giovandosi della loro azione, dal che ne risulta un tutto armonico.

Primieramente gli esseri della natura sono talmente legati fra loro, che gli uni abbisognano degli altri per sussistere e svolgersi. L'uomo si alimenta di sostanze vegetabili e animali, e abbisogna eziandio dei minerali dell'aria, del calorico, in breve di tutto che esiste.

Gli animali pure abbisognano di altri enti diversi da sè per conservarsi e perpetuare la propria specie. I vegetabili abbisognano de' minerali, della terra, dell'acqua, de' vari fluidi in mezzo a cui vivono. In breve, non si può concepire alcun ente del mondo che possa stare da sè, ma tutto l'universo concorre a farlo essere, conservarsi, riprodursi. Ma questa mirabile connessione degli enti, da cui risulta l'armonia dell'universo, non sarebbe che un'illusione, se le singole loro specie non vi contribuissero colla attività loro propria, ma tutte le loro operazioni non fossero altro che mèri effetti dell'azione creatrice e conservatrice di Dio. Quanto agli enti, essi non sarebbero in una vera e reale relazione fra loro, ma esisterebbero isolati e dissociati; quell'armonia che noi vi scorgiamo, non sarebbe che un fenomeno illusorio; non sarebbe nè pur possibile di credere alla loro realità, mentre ciò che non ha nessun'azione, nè pur sussiste, come abbiamo detto di sopra.

Ma oltre questa connessione materiale degli enti, ve n'ha un'altra la quale riguarda il fine ultimo dell'universo, che consiste nel bene morale-eudemonologico degli enti razionali; cioè la giustizia la virtù e la felicità dell'uomo nell'amore e nel possesso dell'Assoluto. Ora, dalla connessione e azione mutua degli enti procedono appunto due specie di beni, i *beni di mezzo*, e i *beni di fine*. I beni di mezzo sono le cose reali e intellettuali, di cui l'uomo si giova; e i beni di fine sono quelli che spettano all'ordine morale-eudemonologico pocanzi detto. L'uomo si giova primieramente dei beni materiali per tendere al suo fine; ma come si potrebbe concepire questo uso delle cose reali, quando gli enti non fossero in communicazione fra loro? L'uomo inoltre riceve la materia delle sue prime cognizioni dal sentimento fondamentale, dalle modificazioni di esso, e dall'azione che gli altri enti sensibili producono nel suo sentimento. Queste cognizioni sono per l'uomo occasioni e mezzi, pei quali egli può svolgere i suoi affetti e operare moralmente. Ma se noi rompiamo la catena degli esseri e li dissociamo gli uni dagli altri, nè gli enti potranno più modificar l'uomo, cagionargli le cognizioni, svilupparne le facoltà; nè l'uomo potrà esercitare la sua azione sugli enti, e giovarsene per esercitare la virtù e meritare. Tutto sarà effetto dell'onnipotenza creatrice, e le idee di mezzo e di fine non avranno più per l'uomo un significato; il mondo stesso

non sarà tanto un enigma, quanto un assurdo, mentre, se tutto è prodotto immediatamente da Dio, Dio poteva conseguire il suo fine, senza il dispendio di tante attività che rimarrebbero infruttuose e completamente inerti.

Gli enti dunque che compongono il mondo ci si presentano in connessione fra loro; questa connessione non può essere illusoria; se è reale, non lo è altrimenti, se non perchè il mondo risulta dal complesso di cause seconde.

589. 3.° Una terza prova la troverà ciascheduno nel testimonio della propria coscienza. Chi non è conscio a sè stesso di essere vera causa delle proprie azioni libere, siano buone o cattive? Chi oserebbe attribuire a Dio gli atti viziosi e malvagi che egli stesso medita risolve e conduce ad effetto? Bisognerebbe, per crederlo, dare una mentita al senso commune, il quale s'informa alla deposizione irrefragabile della coscienza.

Vero è che noi non sentiamo nè pure in noi l'azione divina che ci crea e ci conserva; ma non per questo possiamo asserire che Dio sia l'autore immediato delle nostre azioni, perchè un argomento negativo non può infirmare l'argomento positivo, qual è quello del sentimento di coscienza che ci persuade esser noi autori delle nostre azioni; autori liberi, se si tratta di azioni libere; autori necessari, se si tratta di azioni semplicemente spontanee.

590. 4.° Se le creature intelligenti fossero meramente passive, ne seguirebbe il grave inconveniente, che esse non sarebbero capaci di alcuna moralità. Esse non sarebbero infatti bone di bontà loro propria, perchè tutto riceverebbero dalla causa unica e assoluta; e il solo ricevere non è bontà; molto meno è bontà morale.

591. 5.° Ripugna alla pienezza e perfezione della potenza divina il non poter produrre altre cause perfettibili in virtù degli atti loro propri. Il concetto di causa seconda non inchiude d'altra parte alcuna contradizione; e perciò è possibile a Dio il creare delle cause seconde.

592. 6.° Finalmente, una legge che segue nell'operare la divina sapienza, è quella del *minimo mezzo*, per la quale impiega il menomo possibile di sua virtù a ottenere il maggior bene possibile, sempre considerato il fine ultimo della creazione. Ora, è chiaro che vi ha molto minor dispendio d'azione divina, lasciando che operino le nature create colle leggi e virtù loro pro-

prie, di quello che intervenendo ogni ora Iddio stesso a far quello che con queste virtù e per queste leggi si può ottenere.

593. Queste ragioni appoggiano l'esistenza delle cause seconde. In che maniera poi si possa conciliare la necessaria dipendenza di esse dall'atto creatore e conservatore colla permissione del mal morale e colla libertà d'arbitrio nell'uomo, è questione che appartiene alla Teodicea, l'assunto della quale è quello di difendere la giustizia di Dio nelle sue opere, o sia la divina providenza.

§ 4.

Delle relazioni tra causa ed effetto.

594. La prima relazione che si affaccia al pensiero tra la causa e l'effetto, si è la dipendenza di questo da quella, e quindi anche la precedente esistenza della causa al suo effetto.

Bisogna tuttavia distinguere la causa presa, come dicono, *materialmente,* dalla causa *formalmente* concepita; in altre parole, altro è un ente, un subietto che ha la potenza di produrre qualche cosa, e altro è questo stesso subietto che è in atto producente qualche cosa.

La causa considerata nel primo aspetto è *anteriore di tempo* al suo effetto; il che è per sè manifesto, niente potendo operare, se già non esiste.

La causa considerata nel secondo aspetto non ha priorità di tempo, ma solo *di natura e di concetto.* Non ha priorità di tempo al suo effetto, perchè un ente non ha natura di causa, se niente produce; all'istante poi che un ente fa un qualche atto, l'effetto già incomincia ad essere. Dunque il cominciare dell'atto, o sia il cominciar della causa, è contemporaneo al cominciar dell'effetto; il che è tanto più evidente, perchè l'atto stesso, se si tratta di enti contingenti, meno l'atto primo che deriva da Dio ed è effetto della creazione, esso medesimo è un effetto.

La simultaneità della causa e dell'effetto è dunque provata. Come si dimostra adesso che la causa è anteriore per natura e nel concetto al suo effetto? Una cosa si dice anteriore all'altra per natura, quando questa dipende da quella, sicchè non può sussistere senza di essa. Ma niun effetto può prodursi da sè, può esistere senza una causa. Dunque la causa per sua natura è anteriore all'effetto.

Se è anteriore per natura, lo deve essere egualmente nel concetto; giacchè, egli è vero che i termini di causa e di effetto sono correlativi e così legati fra loro che non si può concepir l'uno senza l'altro, ma è vero eziandio che il concetto di cosa prodotta dipende dal concetto di ente che può produrre e che quindi è causa almeno in potenza. La priorità non è cronologica, come abbiamo detto, ma soltanto logica, perchè il concetto dell'entità causata ha la sua ragione in quello di entità causante, e non viceversa, come l'effetto ha la sua ragione fisica nella causa, e non già la causa nel suo effetto.

595. La simultaneità della causa col suo effetto potrà sembrare a taluno un principio di rovinose conseguenze; poichè pare che da essa ne seguiti l'eternità del mondo. Dio non è causa, se non in quanto crea; ma Dio è causa eterna; dunque anche il mondo è ab eterno.

Ma si risponde, che tra l'atto creativo e le creature non esiste di mezzo il tempo, il quale non comincia che col cominciare delle creature stesse. L'atto creativo non esiste nel tempo, ma solo il termine ad estra di questo atto. Ora, alla simultaneità della causa e dell'effetto, non si ricerca già che l'effetto coesista insieme alla causa, e che duri come e tanto, quanto la causa. Se l'atto creativo è eterno; dunque esso dura immutabilmente, e perciò il termine esteriore di questo atto, che non può essere se non temporaneo, almeno per avere avuto principio, il termine, dico, esteriore dell'atto creativo è simultaneo per certo all'atto creativo stesso.

596. Ma si soggiunge; vi fu un tempo, in cui Dio era causa, e non sussisteva ancora il suo effetto, che è il mondo.

Al che rispondo:

1.° È falso supporre l'esistenza di un *tempo* anteriore alla sussistenza del mondo; fuori del mondo, non si dà che l'eterno; e il tempo non è che la *durata successiva*, la quale non esiste se non col mondo, complesso di enti mutabili. L'imaginarsi dei secoli innumerevoli, trascorsi prima della creazione, è un illudersi, mentre la durata non successiva, ma perfettamente continua, non riceve misura di istanti o di secoli.

2.° Non si può nè men chiedere una ragione, per la quale Iddio, che è causa eterna e immutabile, abbia voluto differire a creare il mondo fino a certo tempo, perchè, come abbiamo detto,

in Dio non cade il tempo; se poi si parla del mondo, e si dimanda, perchè mai esso conti più tosto cinque mill'anni, anzichè un milione di secoli, la dimanda è ancora assurda, perchè essa si potrebbe sempre ripetere ingrandendo la somma del tempo, e si finirebbe col dimandare, perchè mai il mondo non è eterno. Ora, a rispondere a questa dimanda basta richiamarsi la nozione del mondo, il quale è il complesso degli esseri contingenti e creati; se il mondo è creato, come può essere eterno? Vi è dunque una causa increata, e perciò eterna; e un effetto creato, e perciò temporaneo: ma non vi è il prima e il dopo, ma il simultaneo, perchè Dio non è causa se non in quanto crea, ma benchè l'atto creativo sia esso pure eterno, l'effetto non può esserlo a motivo della sua natura, per una sua necessità metafisica. Si deve di più considerare, che all'atto eterno della creazione, il quale è infallibile e d'immancabile efficacia, corrisponde perfettamente la precisa durata del mondo e di tutti gli avvenimenti cosmici. Perciò alla presenza di Dio il futuro e il passato sono come il presente; e quindi anche prima che il mondo esistesse, Dio sussisteva come vera causa.

Costretti però noi dalla nostra natura contingente a parlare di Dio con espressioni assai improprie e con idee tolte dall'esperienza, distinguiamo due tempi, il tempo anteriore alla creazione, e il tempo posteriore alla medesima: nel primo consideriamo Dio come in potenza a creare, e nel secondo come creante, quando invece in Dio non vi è cosa veruna in potenza, essendo egli l'essere attualissimo, un atto puro e completo. L'atto creativo è eterno in Dio, il termine estrinseco di quell'atto non è eterno, ma temporaneo. La priorità della causa creatrice dunque è solo di natura, e non di tempo, perchè il concetto di tempo non entra nè può entrare nel concetto dell'atto creativo. Che se noi le diamo una priorità anche di tempo, altro non intendiamo dire, se non che il tempo fu da essa creato insieme colle cose.

597. Passiamo ad esaminare un'altra relazione tra causa ed effetto, la quale è la distinzione che passa tra quella e questo.

Primieramente la causa può produrre o un effetto *sostanzialmente* da essa distinto, o una semplice *modificazione* di cosa già esistente. Dio solo può produrre degli enti che si distinguono da lui sostanzialmente; giacchè egli fa sussistere ciò che non sussiste; ma se una cosa comincia a sussistere, certo non esiste

in Dio, nel quale niente comincia, ma tutto è eterno; dunque si distingue da lui sostanzialmente. Le creature invece non possono produrre che delle modificazioni o in sè medesime o negli enti coi quali si trovano in relazione; ma esse non valgono nè a distruggere un atomo di ciò che è, nè a crescere il mondo di una nova sostanza. Anzi, le creature non possono produrre che certe modificazioni, quelle soltanto, le quali sono virtualmente o potenzialmente comprese nella loro primitiva essenza. Perciò, se avvenga nel mondo qualche cosa, di cui non vi sia ragion sufficiente in natura, allora quella cosa nova, quel novo avvenimento si deve riguardare come un miracolo, la cui effettuazione non è che un intervento straordinario dell'azione creatrice.

598. In secondo luogo, talora la modificazione prodotta non si distingue *realmente* dalla causa che la produce o che la soffre come concausa; talora invece se ne distingue realmente. Nel primo caso l'ente è causa a un tempo e subietto, nel secondo il subietto della modificazione è altro da quello che la produce. L'anima umana si modifica da sè stessa col produrre un pensiero, una volizione; perciò essa è insieme e causa e subietto di queste sue modificazioni. Un uomo scrive su di una carta; la scrittura è effetto, l'uomo n'è la causa; ma l'uomo si distingue realmente dalla scrittura, la quale è modificazione non dell'anima sua, ma della carta.

599. Un'altra relazione che passa tra causa ed effetto, è la relazione di somiglianza. « Ogni causa produce un effetto simile « a sè »; questo è un assioma ontologico dei più manifesti. Chè nessuno può dare ciò che non ha; e se un ente produce un altro ente, questo deve avere una ragione nell'attività della causa. Così Dio creando gli enti non fa che realizzare i tipi eterni che sono in lui; la relazione fra gli enti e i tipi eterni è quella di somiglianza. L'uomo non può effettuare che delle forme o modificazioni degli esseri già esistenti. Ogni ente creato, se produce qualche cosa, non può a meno che riprodurre, per così dire, ciò che in lui già esiste; un vegetale non riproduce che un vegetale, un animale non riproduce che un animale. Infine nessun effetto è mai maggiore della sua causa, vale a dire, non può essere di una specie più nobile ed elevata.

600. L'effetto dipende dalla sua causa. Questa dipendenza però talora è immanente e perpetua, talora cessa dal momento che

l'effetto è naturato e sussistente. La dipendenza degli enti creati dal Creatore è della prima specie; perchè, siccome gli enti non dipendono dalla causa creatrice nei soli modi, ma nello stesso atto primo di loro sussistenza; così se quella causa non li conservasse nel loro atto, essi ricadrebbero nel nulla. Gli effetti invece prodotti dalle cause finite, se sono di quelli che si distinguono realmente e numericamente dalla loro causa, una volta che hanno acquistata la loro sussistenza, più non ne dipendono, ma riguardo alla loro causa finita si reggono da sè. Così, se un animale produce un altro animale, una volta che questo sia, più non dipende dal generatore nella sua sussistenza. E la ragione è chiara; giacchè gli esseri creati non danno la sussistenza ad altri esseri, ma solamente producono certe forme nella materia e nei principii animatori che già sussistono, e così occasionano l'individuazione di altri enti, i quali o hanno natura di subietti, o solamente di corpi.

601. Quando invece una causa non produce un novo subietto o individuo, ma solamente una modificazione accidentale e passaggiera, la quale non abbia la sua ragion sufficiente che nella causa, allora cessata la causa, cessa di necessità anche l'effetto. Così al cessare della bufera cessa la burrasca, al cessar del calore solare cessa la vegetazione, e via discorrendo.

ARTICOLO SECONDO.

LEGGE DELL'ATTIVITA' DELL'ESSERE CONSIDERATO COME INTELLETTUALE.

602. Finora abbiamo considerato l'essere come semplicemente reale, e abbiamo veduto che la realtà, se opera, necessariamente opera come causa. Ora passiamo a indagare la legge dell'attività dell'essere come intellettuale.

Anche parlando dell'ente-causa abbiamo dovuto farvi entrare l'intelligenza, perchè il concetto pieno e assoluto di causa non conviene propriamente che agli esseri intelligenti.

Ma se noi nell'ente, a preferenza della sua realità, consideriamo la sua attività intellettiva, facilmente ci accorgiamo che l'ente non solo opera come causa, ma come *causa ragionevole*, cioè come causa che nel suo operare si propone un fine, una ragione, la quale egli attinge dalla sua attività di ente intellettuale, di ente che risulta tutt'insieme e di realità e di idealità o propria o partecipata.

603. Ciò posto, la legge dell'attività dell'essere, in quanto è reale intellettuale, è quella della *ragion sufficiente*, e si esprime così: « L'essere intellettuale opera sempre per un fine propor- « zionato alla sua operazione ».

604. L'essere intellettuale obedisce necessariamente a questa legge; poichè, se egli nel suo operare non fosse condotto da una ragione, e questa proporzionata alla natura stessa della sua operazione, o, in altre parole, non fosse condotto da una ragion sufficiente, il suo operare non sarebbe più intellettuale. Che vuol dire infatti operare da ente intellettuale o razionale? Non vuol dire, se non seguire nell'operare una ragione, la quale preceda e diriga l'operazione stessa, acciocchè essa sia degna dell'essere che così opera.

605. Vero è che l'essere intellettuale talora opera ciecamente, cioè senza ragione, o almeno senza una ragion sufficiente. Ma in questo caso egli opera più tosto come semplice realità, anzichè come intelligenza. Così nell'uomo, ente misto di senso e di intelletto, si danno delle azioni, le quali sono effettuate dal semplice istinto, non secondato nè diretto dalla ragione, la quale sola può proporsi un fine.

Parimenti è da notarsi, che, se bene tutte le volte che l'essere intelligente opera come tale, si proponga sempre una ragion sufficiente, non è poi necessario che operi sempre per una ragione vera e onesta; basta solo che operi per una ragione che egli o a dritto o a torto crede vera e sufficiente. L'operare sempre per un motivo giusto e onesto, non seguendo mai altro che la verità, non può appartenere essenzialmente che all'Essere assoluto; l'essere relativo non ha questa prerogativa, perchè egli va soggetto o almeno può andar soggetto all'errore e alle passioni. Ciò che noi ci limitiamo qui a sostenere si è, che, qualunque ente intellettuale, se opera colla facoltà sua più nobile ed elevata, che è quella dell'intelletto, segue sempre nell'operare una ragion sufficiente, o almeno per una ragione che egli valuta come tale.

606. Questa ragione è un *fine*, che operando si propone l'ente intellettivo; e questo fine è tale da corrispondere alla natura dell'operazione stessa, la quale riguardo a lui è il *mezzo* per conseguirlo.

Fermiamoci alquanto a investigare la natura 1.° del *fine*, e 2.° dei *mezzi* che impiegansi per conseguirlo.

§ 1.

Del fine.

607. In ogni operazione dell'essere intelligente si distinguono tre elementi che vi concorrono, cioè

a) Il Principio,

b) Il Mezzo, e

c) Il Fine.

608. Non faremo parola del *principio*, il quale, come abbiam detto, è l'atto primo e immanente degli enti semplici e subiettivi, e che nell'argomento che stiamo trattando, si identifica colla *causa*. Infatti ogni causa è *principio* delle sue operazioni, e l'effetto è suo *termine*, termine intrinseco alla causa, se si parla di una causa che sia ad un tempo il subietto in cui termina l'effetto, l'atto prodotto; termine estrinseco, se l'effetto è realmente e numericamente distinto dalla sua causa.

609. Fermiamoci più tosto a parlare del mezzo e del fine dell'operazione propria d'ogni causa intelligente; e come dal fine veniamo a conoscere più facilmente la natura di ciò che a conseguirlo è mezzo indispensabile, e prima di pensare ai mezzi, si propone lo scopo da conseguire, così alla discussione della natura dei mezzi premettiamo quella del fine.

610. Per *fine* intendiamo « ciò che vuol conseguire colla sua « operazione una causa intelligente ». Dio coll'opera della creazione si propone la sua maggior gloria. L'uomo collo studio si propone il possesso della scienza. Il negoziante col traffico si propone un aumento delle sue sostanze.

611. L'intelligenza essendo data all'essere per conoscere il *bene*, come la volontà è data per *amarlo*, e il sentimento per *possederlo*; non fa d'uopo di una lunga dimostrazione per provare, che un fine non è mai altro, se non un *bene conosciuto* che la volontà si propone da conseguire.

612. Dico un bene conosciuto, per distinguere la legge di operare propria delle intelligenze da quella di tutti gli altri esseri. Infatti, non può concepirsi un ente che non tenda al bene; ogni ente ha la tendenza naturale a conservare accrescere e perfezionare la propria esistenza; un ente che tenda a distruggere sè stesso, ad annientarsi, a deteriorare anche solamente, è cosa assurda a pensarsi.

Ma esiste un gran divario tra la tendenza propria degli esseri unicamente sensitivi e quella propria degli esseri intellettivi. Quella è tendenza verso il *bene sensibile*, verso la perfezione del sentimento cieco, tendenza istintiva verso una cosa che non è *veduta come bene*, ma *solamente sentita*. L'essere intellettuale invece, se opera come tale, prima di determinarsi a un'operazione, pensa se da quella glie ne verrà un bene, uno stato migliore, o vero se da quella operazione ne verrà qualche bene a un altro ente intellettuale. E veduto prima colla sua mente, che da quella operazione ne verrà un bene, si risolve ad eseguirla, proponendosi quel bene come fine di essa.

Dunque il *fine* non è qualunque bene, ma un bene *previsto, preconosciuto, inteso* dall'operante.

613. Non deve confondersi il concetto di *fine* con quello di *motivo*. Il motivo, che chiamasi anche *impulso*, è ciò che ne spinge e determina a operare, se bene non sia ciò che si intende conseguire operando; quando il fine è la ragione per cui si opera, e ciò che operando si vuol conseguire. Un sentimento di compassione o vero di gratitudine ci spinge a proteggere l'altrui sicurezza col rischio della nostra vita? Quel sentimento è il motivo della generosa impresa, ma il fine è la salvezza di chi versa in un pericolo. Così il sentimento morale è impulso alle azioni virtuose; ma il fine di queste è il bene degli esseri intelligenti; il sentimento del bello è motivo o impulso a coltivare le belle arti, ma il fine di queste è la rappresentazione del bello estetico.

614. Il fine si ottiene colle operazioni e con mezzi adatti; ora si dimanda, il fine è egli anteriore o posteriore ai mezzi e alle operazioni tendenti a conseguirlo? Esso è l'uno e l'altro sotto diversi rispetti. Di vero il fine, abbiam detto, è un bene conosciuto che si vuol conseguire; prima dunque di conseguirlo, bisogna proporselo nella mente e nella volontà; e sotto questo riguardo il fine si chiama eziandio *causa finale delle nostre operazioni*. Ma se poi si considera il fine come l'attuazione di ciò a cui si tende coll'intenzione, allora esso è l'ultima cosa, è il compimento dell'operazione, e quindi è a lei posteriore; e sotto questo riguardo esso è *effetto* e non causa. Acconciamente gli antichi espressero questa verità con quell'assioma: *Finis est primum in intentione, et ultimum in exsecutione*.

615. Il fine di un'operazione può essere o *unico* o *molteplice*.

Se molteplice, i diversi fini possono essere o *coordinati* fra loro, o vero *subordinati* gli uni agli altri.

616. Nella coordinazione dei fini si deve distinguere il fine *principale* o *primario* dal fine *secondario* o *men principale;* ma se coll'operazione si ha di mira ciascun fine nell'egual grado, cosicchè per ciascun grado preso per sè la volontà si determinerebbe a operare, allora ciascun fine si chiama *egualmente principale.*

617. Nella subordinazione poi dei fini si deve distinguere il fine *prossimo* dal fine *rimoto.* Il fine prossimo o anche *immediato* è quello che nasce immediatamente dall'operazione che si imprende e si premette per conseguire un altro fine; e quest'altro fine che dipende dal conseguimento di quel primo, è appunto il fine rimoto. Le operazioni di preparare la tela, di stemperare i colori sulla tavolozza, e altre simili, hanno per fine prossimo una dipintura; e per fine rimoto o un guadagno, o la lode, o la decorazione di una camera, o altro scopo conveniente.

Che se tra il fine prossimo e il fine rimoto si danno altri fini l'uno diretto a conseguir l'altro, questi si chiamano *medii* o *intermedii*, e il fine rimoto si chiama *ultimo.* Ma se un fine è ultimo in una serie, e tuttavia è diretto a qualche altro fine di altra specie, allora è fine ultimo *relativo;* quando, se non è diretto ad altro fine, ma in esso unicamente si ferma e riposa l'intenzione, è ultimo *assoluto.*

618. Secondo la definizione per noi data, il fine è ciò che un essere intelligente intende conseguire colle sue operazioni.

Ma non si dà anche il *fine delle cose?* Non diciamo noi che ogni ente ha un fine proporzionato alla sua natura?

Allorchè noi parliamo del fine proprio delle cose e relativo alla natura ed essenza in esse realizzata, o vogliamo significare il fine che si è proposto il Creatore nel crearle; nel qual senso la parola *fine* esprime la definizione per noi data. O intendiamo quell'ultimo incremento, quella maggior perfezione, a cui tendono tutti gli enti secondo la loro specie; e in tal caso il fine degli esseri è lo stesso che il loro *ordine intrinseco.* O finalmente vogliamo esprimere lo scopo al quale sono destinati alcuni esseri in relazione con altri esseri; e allora il fine è più tosto nell'intenzione del Creatore, e gli esseri così considerati sono *mezzi* per altri esseri che se ne giovano o per conseguire un fine che si

propongono, o per sussistere e raggiungere la loro perfezione in virtù degli istinti o di altre forze. Il fine delle cose riguardato come l'ultima loro perfezione è obietto della *Teletica.* Se poi si riguarda nell'*ordine estrinseco* e *relativo* che alcuni enti hanno verso altri, il fine relativo è ciò da cui risulta quella connessione degli enti, che abbiamo accennata più in alto e che occupa un posto importante nella *Cosmologia.*

§ 2.

Dei Mezzi.

619. Ciò che ha natura di *mezzo* giace tra il *principio* e il *fine:* il principio è la causa operante; il fine è il bene che operando si propone la causa intelligente; il mezzo dunque è ciò di cui si serve la causa per conseguire il fine.

620. Ciò di cui si serve una causa per conseguire un fine o è un ente o è un'operazione semplice; ma in ogni caso l'operazione è sempre necessaria, perchè un ente che niente opera o niente patisce da un altro, non è mezzo se non in astratto, e anche in astratto non si può pensare come un mezzo, se non si pensa un'operazione possibile o prodotta da quell'ente o da un altro che se ne giova, come di uno strumento.

Inoltre, una cosa non può servire di mezzo, se non sia proporzionata così alla causa operante, come al fine o sia all'effetto di essa. Dal che nasce che una cosa potrà servire di mezzo ad un fine e non già ad altri, a un dato ente e non già ad altri.

Finalmente se bene un fine si possa conseguire soltanto con un mezzo appropriato, esso può talvolta conseguirsi e più prestamente e con maggior perfezione adoperando mezzi che non sono assolutamente necessari, ma che sono tuttavia proporzionati al fine.

621. Da queste osservazioni si deduce la distinzione dei mezzi in *interni* ed *esterni, necessari* e *utili.* I mezzi *sproporzionati* non sono mezzi.

I mezzi interni si contengono nelle stesse potenze e facoltà della causa; gli esterni sono gli altri enti, dei quali si giova la causa per compiere le sue operazioni.

Si dicono poi necessari quei mezzi che sono indispensabili al conseguimento di un fine; utili quelli che si possono associare ai necessari, ma che da soli non possono rimpiazzarli.

622. I mezzi necessari, di cui si servono gli enti creati per tendere al loro incremento e alla loro conservazione e perfezione, appunto perchè hanno il carattere della necessità, si chiamano *leggi naturali, leggi di natura.* Nascono queste dall'ordine intrinseco proprio di ogni ente e dai rapporti estrinseci che tutti gli enti mantengono fra loro.

623. Communemente si distinguono in *particolari* e *generali;* quelle sono proprie degli individui, queste si estendono a tutta una classe o un genere di individui. La legge dell'attrazione, per un esempio, è legge universale o generale della natura; la legge della generazione non si estende che alla classe degli animali; quelli della fruttificazione solamente alla classe dei vegetali; e così via.

624. Potendo l'essere considerarsi solo come reale, o pure come intellettuale, o finalmente anche come morale, ad ogni sua forma corrisponde una specie particolare di legge a cui obedisce; cosicchè vi hanno leggi *fisiche,* leggi *intellettuali* o *logiche,* e leggi *morali.*

Le prime, in quanto nascono dall'ordine intrinseco delle realità contingenti e irrazionali, possono mutarsi, sospendersi, abolirsi, solo nel senso però che la natura stessa di quelle realità può cangiarsi in altra o sia modificarsi variamente; chè tutto può farsi, meno ciò che implica contradizione. Così la legge di attrazione può essere sospesa in qualche caso dall'autore stesso della natura, ma non potrebbe nè men l'Onnipossente far sì che un minerale, conservando ancora la natura di minerale, seguisse le leggi dei vegetali, perchè in ciò vi sarebbe contradizione.

Le leggi intellettuali e morali all'incontro, siccome si fondano sull'essere ideale eterno e immutabile, non vanno soggette a mutazione veruna; sono sempre le stesse per tutti gli enti, in tutti i tempi, in ogni circostanza.

Tra le fisiche però e le logiche e le morali passa questa differenza, che a quelle obediscono sempre e ciecamente tutti gli esseri irrazionali, e gli esseri razionali poi, quantunque il vogliano, non possono nè sospenderle nè impedirle, ma solo in parte dirigerle e combinarle variamente; giacchè non possono disturbare la natura, senza prestarle occasione di operare dietro altre sue leggi. Ma gli enti razionali imperfetti e dotati di libero arbitrio, come l'uomo, possono deviare o necessariamente o liberamente

dalle leggi del pensiero e della volontà, cadendo nell'errore o commettendo il mal morale.

ARTICOLO TERZO.

LEGGE DELL'ATTIVITA' DELL'ESSERE CONSIDERATO COME MORALE.

625. La legge dell'attività dell'essere considerato come *reale-morale* è quella della *libertà morale*, che noi esprimeremo così: « L'essere morale aderisce colla sua attività a tutto l'essere co« nosciuto, senza che sia a ciò impedito da veruna entità par« ziale ».

626. Per ben intendere questa legge bisogna premettere, che l'essenza della moralità o bontà morale consiste, come spiegheremo nel seguente libro, nel volere il bene obiettivo, cioè il bene in quanto è conosciuto. Il reale dunque realizza in sè la forma della moralità ogniqualvolta, conosciuto l'essere, vi aderisce colla propria attività, lo vuole e lo ama per quel che è in sè stesso.

627. Ma non si potrebbe dire che l'essere reale ami l'essere conosciuto, quando non lo amasse in tutta la sua pienezza, senza esclusione, senza altra misura che quella che è voluta dalla stessa sua qualità o quantità, o sia dall'ordine intrinseco ch'ei presenta. Chi escludesse da questo amore una sola entità conosciuta, già con questo non potrebbe dirsi che aderisse all'essere, che lo amasse, lo rispettasse per ciò che è in sè medesimo.

Dunque la succennata è una legge necessaria dell'attività dell'essere considerato come morale. Il che vuol dire che non può essere morale, se non aderendo all'essere e a tutto l'essere.

Inoltre la moralità ha sempre per oggetto l'ente infinito. Giacchè non si può amare l'essere, se non siasi percepito; e l'essere percepito non si presenta solo come reale, ma sempre unito all'ideale, che è infinito, e a questo si misura. Dunque l'oggetto dell'atto morale, quantunque sia un essere finito, non si ferma in esso, ma si riporta all'essere universale, da lui prendendo la regola del rispetto e dell'amore. È questo essere universale e infinito la regola e la misura suprema della moralità. Dunque anche nell'amore di un ente finito si ama tutto l'essere, perchè il finito non si ama che siccome un'attuazione particolare dell'ideale infinito; e quindi il carattere essenziale della moralità consiste nell'abbracciare sempre il tutto dell'essere, anche allorchè

si tratta di un ente finito; perchè anche nell'amare il minimo essere si applica tutta intera la norma suprema della moralità, che è l'essere infinito. Su di ciò torneremo nel seguente libro.

628. Aggiungiamo poi che ad esistere come morale, l'essere non deve trovare alcun ostacolo in veruna entità parziale a questa sua adesione all'essere. Ora, l'esenzione da ogni impedimento, che distragga l'essere dall'amor dell'essere, è ciò che si chiama *libertà morale*.

E questa libertà è condizione così essenziale alla moralità, che senza di essa sarebbe inconcepibile. Giacchè l'atto morale è l'atto della volontà, la quale in quanto aderisce per virtù propria al bene conosciuto, in tanto dicesi morale, in quanto invece lo sprezza e conculca, secondando gli istinti allorchè vengono in collisione colla virtù, si dice immorale. Se però nell'uomo talvolta la volontà non ha il pieno possesso di sè stessa, e ne consegue una immoralità necessaria e non libera, ciò non deriva dalla natura stessa della volontà, ma è un effetto di un guasto introdotto nella persona umana, il quale ha sempre per sua causa prima e rimota un atto libero; cosicchè la libertà morale mai non può mancare ove siavi moralità. Dunque la libertà morale è legge necessaria dell'attività dell'essere morale, prendendo qui la parola in un senso largo e generico per l'esenzione da ogni ostacolo ad effettuare quell'adesione all'essere conosciuto, in cui consiste l'essenza stessa della moralità.

629. Si deve osservare, che noi chiamiamo *libertà morale* quella che è necessaria a costituire un atto *moralmente bono*. Questa libertà ci dà una nozione più generica di quell'altra che si chiama *libero arbitrio*, *libertà di indifferenza*, *libertà bilaterale*, cioè quella per cui l'uomo è posto in mezzo al bene e al male morale, o vero a due diversi partiti egualmente boni senza essere necessitato ad appigliarsi più tosto all'uno che all'altro. Egli è chiaro però che Dio, quantunque ami sè stesso necessariamente, pure nell'amar sè stesso non è violentato, ma libero; e questa libertà che va esente da ogni coazione, ma non così da ogni necessità, quando una tale necessità sia ella stessa una perfezione dell'essere, un'esenzione da ogni possibilità assoluta o relativa di far il male, qual'è appunto quella di Dio, è vera e somma libertà, da cui nasce l'atto morale.

Pertanto alla libertà *morale semplicemente* basta che l'atto sia

immune da coazione, mentre alla libertà morale *meritoria* fa d'uopo che l'atto sia immune anche da ogni necessità. L'immunità da ogni coazione è legge necessaria e generale della moralità; e l'immunità da ogni necessità è legge necessaria di quella specie di moralità, da cui nasce il merito.

630. E poichè l'essere morale umano a produrre la moralità adopera quella che abbiamo chiamata *ragion pratica*, qui ci cade in acconcio di esporre le leggi ontologiche a cui questa obedisce.

631. Quando noi distinguiamo la *ragion pratica* dalla *ragion teoretica*, non ammettiamo nell'uomo due ragioni o due potenze della ragione, ma lo stesso identico principio ragionante, l'identica ragione la denominiamo diversamente, secondo il diverso modo di operare.

L'identico principio razionale, in quanto conosce, dicesi *teoretico;* in quanto opera, dicesi *pratico*. Esso conosce in virtù della *ricettività* di cui è dotato, e nel conoscere non fa che ricevere in sè la luce intelligibile, e produrre gli atti dell'*intuizione, percezione* e *riflessione*. Esso poi opera in virtù della *forza pratica,* facoltà della volontà con cui *aderisce* all'ente conosciuto, amandolo e apprezzandolo nella misura corrispondente alla sua dignità. Le operazioni dunque della ragion pratica sono gli atti morali, con cui essa aderisce agli enti, a tutta l'entità conosciuta.

632. La ragion pratica nelle sue operazioni obedisce, così come la ragion teoretica, a delle leggi tanto psicologiche, che cosmologiche e ontologiche: noi dobbiamo qui trattenerci delle ontologiche solamente, cioè di quelle che le derivano dalla natura dell'ente, obietto proprio e unico dell'intelligenza.

633. Quali sono queste leggi? È chiaro e manifesto, che, se la ragion pratica non differisce dalla teoretica, se non pel *modo* di operare, ma l'*obietto* è identico, le sue leggi sono le *stesse;* perchè ogni legge ontologica non può derivare che dall'obietto, cioè dall'ente.

E però, se la ragion teoretica, come abbiamo dichiarato, ha per sua legge suprema il principio di cognizione, questo stesso principio sarà legge suprema, a cui *deve* obedire la ragion pratica. Il principio di cognizione dice, che « il termine o l'obietto « della cognizione è l'ente »; e questo stesso principio applicato

ora alla ragion pratica dice che « l'ente è il termine o l'obietto « del riconoscimento pratico ».

634. Questo *pratico riconoscimento*, come si vedrà meglio nella Morale, non è altro che una *volontaria adesione* dello spirito a ciò che si conosce come degno di amore e di rispetto.

Ma non vi è che l'ente, il qual meriti stima ed amore; ciò che non è non può riconoscersi praticamente; ciò che non ha in sè tutte le condizioni dell'ente, non può chiamarsi ente.

Dunque la regola suprema ontologica della ragion pratica è l'ente.

635. C'è però tra la ragion pratica e la teoretica questo divario, che la ragione teoretica riceve in sè l'ente suo termine, senza che da lei dipenda l'averlo o il non averlo; non è il termine che dipenda dalla ragione, ma essa dipende dal termine stesso: la ragion pratica all'incontro pone da sè il suo atto, l'atto morale con cui rende l'ente oggetto o termine del pratico riconoscimento; essa ne è causa piena, perchè non basta *conoscere l'ente* per esser morali, ma bisogna di più *riconoscerlo volontariamente*; e questa ricognizione deriva dall'attività stessa della volontà, o sia della ragion pratica.

Ciò posto, l'unione del principio razionale, non in quanto è operante, ma solamente conoscente, essendo determinata dalla presenza dell'oggetto conoscibile, è *unione ontologica*; mentre invece l'unione di esso in quanto è pratico e operativo, essendo prodotta dall'attività propria del subietto, è *unione psicologica*. E questa attività non venendo necessitata a operare, se non in questo che per esser morale deve seguire la legge ontologica di rispettar l'ente nella misura del suo ordine intrinseco; da ciò avviene, che le leggi ontologiche cui obedisce il principio razionale speculativo, sono fisicamente necessarie, quando le leggi ontologiche cui deve seguire la ragion pratica, non sono necessarie fisicamente; potendo essa astenersi dall'operare, o vero operare a ritroso dell'esigenza dell'ente, ma son necessarie moralmente.

La necessità morale poi è quella che non determina l'operare fisico della ragione, ma l'operar morale; non determina ciò che ella fa, ma ciò che deve fare per esser morale, o sia bona e perfetta. Cosicchè la ragion pratica ha due specie di leggi; le *psicologiche*, che sono quelle secondo le quali la sua propria na-

tura la fa operare; e le, *ontologiche*, secondo le quali essa deve operare sia per essere perfetta, sia perchè gli atti suoi rispondano all'esigenza dell'essere.

636. Posta la suprema legge ontologica della ragion pratica nel principio di cognizione, da essa derivano poscia tutte le leggi speciali ontologiche. Perciocchè 1.° l'ente e il non-ente non possono stare insieme, e per conseguenza l'ente è concorde e armonico con sè stesso. Dunque la ragion pratica non può operare secondo la sua natura, se non abbia un termine armonico, immune da contradizione. La virtù ha questo termine armonico, perchè essa consiste in quell'atto morale che armonizza col pregio intrinseco degli enti. Il vizio all'incontro ha sempre per termine del suo operare una contradizione, perchè esso non riconosce l'ente qual è, ma diversamente da quello che è e che vien presentato dalla ragion teoretica.

2.° L'ente è obiettivo, è obietto essenziale; e tutto ciò che si conosce, dall'istante che si conosce, diventa obietto. Di qui una seconda legge ontologica della ragion pratica, che è l'*obiettività*. Infatti non si può amare naturalmente una cosa, se prima non la si conosca, e se non la si ami per sè stessa, per ciò che è in sè, e non relativamente all'utile del subietto che la ama e riconosce. Dunque l'atto morale ha sempre per termine un obietto.

3.° L'ente è ideale e possibile; quindi una terza legge speciale ontologica è la *possibilità*. Noi infatti coll'atto morale non riconosciamo l'ente reale puro e per sè, ma solo in quanto esso è il realizzamento di un'essenza; e la sua stessa dignità la misuriamo ponendo l'ente a confronto coll'idea universale che ne abbiamo. Ma l'essenza di un ente è la sua possibilità. Dunque la possibilità è legge ontologica speciale della ragion pratica.

4.° L'ente ideale è infinito. Ma l'ente ideale è legge suprema della ragion pratica. Dunque ogni atto morale tende al rispetto dell'infinito, come abbiamo già detto.

5.° Niun ente è compiuto e perfetto, se non sia una sostanza intelligente. Ma la ragion pratica ha per sua legge principale l'ente senza più; e l'ente senza più non mette alcun limite all'ente, ma ne presenta l'intiera essenza, la quale non si realizza se non in Dio, e in modo limitato anche nelle creature intelligenti. Dunque la ragion pratica per termine ha una sostanza intelligente.

E così si potrebbe proseguire a dedurre altre leggi speciali ontologiche della ragion pratica, ponendo per loro base i caratteri che sono propri dell'ente ideale.

CAPITOLO DECIMOSETTIMO.

DELL'OPERAZIONE DIVINA.

637. Prima di chiudere questo libro, mi sembra necessario il far qualche cenno anche dell'operazione che si attribuisce a Dio, acciocchè non avvenga che le cose fin qui discorse intorno alle operazioni degli enti si credano applicabili indistintamente e sommariamente anche all'Ente assoluto.

638. Noteremo dunque una prima essenziale differenza tra le operazioni degli enti e l'operazione divina, da cui sarà facile il dedurre tutte le altre differenze.

Noi abbiamo collocato il concetto di *operazione* in quello di *atto secondo* e *transeunte*. Ora, presa l'operazione come un atto transeunte può essa convenire all'Ente assoluto? Non mai; perchè, se l'Assoluto avesse degli atti secondi, transeunti, accidentali, già non sarebbe assoluto, il quale è l'*ente pienamente realizzato*, l'ente in cui si contiene tutta e totalmente l'essenza dell'ente. Dunque non gli può essere aggiunto niente, non può passare dalla potenza all'atto.

Egli è *atto puro*, e tutto in lui è immanente. Il poter passare dal non operare all'operare è dote degli enti finiti soltanto, perchè questi come limitati, possono anche svilupparsi, crescere di attività, modificarsi, a seconda delle varietà dei termini che loro si congiungono.

639. Ma dunque Iddio non opera, non ha veruna operazione? Rispondo, che in Dio l'essenza, l'essere o la sussistenza, e l'operazione sono una sola e stessa cosa. Il che deriva dalla stessa perfezione somma della sua natura, dal perfetto organismo che in lui hanno le forme dell'essere.

In virtù di questo perfetto organismo delle forme nell'Assoluto, avviene che tutta quanta l'essenza dell'essere, vale a dire tutto l'ideale, tutto il reale di questo ideale, e tutto il morale di questo ideale e reale si trova in Dio in piena armonia e sempre e pienamente in atto. Dunque Dio non può passare ad acqui-

stare cognizioni nove, sentimenti novi, nova perfezione morale, mentre tutto lo scibile, tutta la pienezza del sentimento e quindi del bene eudemonologico, tutto l'amore e quindi la pienezza del bene morale è già in lui attuata.

Segue da ciò che ogni possibile operazione in Dio è sempre in atto, e non è soltanto possibile, e che per lui l'esistere e il fare le operazioni di tutto intendere, tutto sentire, tutto amare l'essere assoluto tornano al medesimo. Dunque in Dio l'essenza la sussistenza e l'operazione sono la stessa cosa.

Ma la divina sussistenza è atto puro e immanente.

Dunque ogni sua operazione è atto immanente.

640. Vero è che noi distinguiamo in Dio l'esistere e l'operare. Ma questa distinzione non è che nei concetti, abbisognando noi, per la imperfezione della nostra natura, di usare l'astrazione, affine di conoscere pienamente un oggetto che ci si presenta come complesso. È dunque una distinzione logica e psicologica, ma non ontologica.

641. Ma non è egli vero, che la moralità è un atto succedaneo alla cognizione dei reali? Ora se Dio ama sè stesso e le cose che ha create, dobbiamo distinguere in lui 1.° il conoscersi e il creare il mondo, e 2.° l'amarsi e amare le sue opere. Non poteva amarsi nè amare altra cosa prima di conoscersi.

Questo ragionamento trasporta nell'Assoluto le limitazioni dell'ente relativo. Gli enti finiti e relativi, appunto perchè sono misti di atto e di potenza, non possono conoscere veruna cosa se non passando dalla potenza all'atto conoscitivo: conosciuta poi la cosa, non si vede assoluta necessità che la amino o no. E ciò avviene appunto perchè sono finiti, e non hanno il perfetto organismo delle forme.

Non così avviene dell'Ente assoluto. Siccome le forme non si distinguono dall'essere, ma sono l'identico essere; inoltre, siccome per conseguenza l'essere non può stare senza le forme, nè le forme senza l'essere; così è inconcepibile in Dio la realità senza l'idealità, inconcepibili queste due forme senza la moralità. Non vi può essere dunque verun passaggio dal non conoscere al conoscere, dal non amare all'amare, perchè non può darsi la realità perfetta senza l'idealità e moralità insieme.

Vero è che l'atto morale è come un ripiegamento dell'essere reale sopra sè stesso come obietto o ente cognito, o vero sopra

altri enti obiettivamente percepiti. Ma se questo ripiegamento fosse essenziale all'essere stesso, come è infatti nell'Ente assoluto, l'ente non potrebbe concepirsi privo di esso. Ora, qual sarebbe l'Ente assoluto, se non amasse sè stesso e le opere sue? Egli non sarebbe assoluto, mancando di sodisfare all'esigenza dell'essere, il quale dimanda che sia riconosciuto e amato per l'intrinseca sua bontà. Dunque in Dio l'atto morale è coetaneo, per così dire, all'atto fisico dell'esistere e all'atto intellettuale del conoscersi. Le tre forme, per usare di un paragone, descrivono in lui un perfetto circolo, in cui per conseguenza non si può distinguere un principio e un fine, ma tutto è principio, tutto è fine, a seconda del punto da cui si parte nell'analizzarlo; e come nel circolo il centro non può stare senza la periferia, nè questa è tale senza il centro, così in Dio nessuna delle forme essenziali esiste senza l'altra.

642. Quanto alla creazione poi, già abbiamo dimostrato che essa non consiste nel passaggio dalla potenza all'atto, perchè l'atto creativo della divina volontà è coeterno alla divina sussistenza, e perciò è necessario, quantunque per necessità metafisica il termine estrinseco di quell'atto, cioè il mondo, sia contingente e temporaneo.

E in ciò non si dà contradizione, quasichè l'eternità e la necessità dell'atto creativo renda eterno e necessario il mondo stesso o tolga a Dio la libertà dell'atto creativo. Giacchè, se noi riflettiamo alla contingenza del mondo, conchiudiamo che Dio era libero di creare o non creare; se poi ci fermiamo a considerare la convenienza morale che Dio aveva di creare, anzichè di non creare, siamo indotti ad ammettere che in Dio vi era una *necessità morale* di produrre il mondo. Dio pertanto è libero *fisicamente* di creare e non creare, ma è *moralmente* necessitato a creare, e perciò egli dovette volere la creazione da tutta l'eternità.

La qual necessità morale, lungi dal togliere a Dio la libertà, è quella che ne dimostra la perfezione. Una volontà infatti è tanto più perfetta, quanto meno di ostacoli incontra nelle sue volizioni; sarà poi perfettissima, se escluderà perfino la possibilità d'ogni estrinseco e intrinseco ostacolo a fare gli atti suoi. La libertà propria delle creature ragionevoli che ancora sono soggette alle leggi del tempo e che non hanno nè una piena in-

telligenza dell'essere nè una volontà perfetta nell'amor del bene, non può uscire agli atti suoi, senza precedente riflessione pratica, senza un previo esame dei partiti che si presentano e invitano la volontà, senza una scelta. Ma non è così di quelle intelligenze, che possedono la pienezza della verità e che hanno una volontà perfetta, la quale aderisce senza alcuna esitazione al bene conosciuto. Esse amano il bene necessariamente; ma appunto perchè lo amano senza alcun ostacolo e per la ragione che è bene, perciò esse godono di una perfetta libertà, la quale si esercita senza bisogno di una previa meditazione sul partito da eleggersi. Per ciò dicono con tutta verità i teologi, che Dio ama sè stesso necessariamente, e tuttavia liberamente, come liberamente e a un tempo necessariamente amano Dio i beati comprensori. Ella è questa una necessità morale, e non fisica, la quale si concilia colla più perfetta libertà. Laddove gli uomini viatori, appunto perchè non hanno nè una volontà che ami perfettamente il bene, nè una cognizione positiva e perfetta del bene infinito, che è Dio, da una parte han bisogno di una riflessione pratica per deliberare, dall'altra non sono sempre padroni della propria volontà, la quale talvolta è limitata nel suo esercizio, e perciò non sempre libera.

Da queste considerazioni discende come legittima conseguenza 1.° la libertà dell'atto creativo, 2.° la sua eternità quanto al termine intrinseco, il quale è in Dio stesso; 3.° finalmente la contingenza del termine estrinseco o sia del mondo.

643. Ripetiamo dunque, che ogni operazione divina è identica in Dio alla divina essenza e sussistenza, e che essa non se ne distingue se non a riguardo nostro, essendo noi costretti a distinguere coll'astrazione e dividere ciò che in sè stesso è indistinto e inseparabile, perchè senza di ciò non potremmo venire in chiara e piena cognizione di ciò che, quantunque semplicissimo, pure non può essere abbracciato dalla nostra mente se non per mezzo di atti ripetuti e distinti.

LIBRO QUINTO.

IL MORALE.

CAPITOLO PRIMO.

IN CHE CONSISTA LA FORMA MORALE DELL'ESSERE.

644. La parola *morale* che deriva dalla voce latina *mos (costume)*, presenta il concetto di *azione volontaria*, di *pratica*; e più esplicitamente diremo, che essa significa quell' « *attività*, « con cui l'essere aderisce al bene conosciuto ». Giacchè ogni operazione derivante dalle potenze attive si chiama acconciamente pratica; ma la sola operazione con cui l'essere intelligente aderisce colla sua volontà al bene conosciuto e lo ama, si chiama *atto morale*. Così anche le opere delle arti belle sono una pratica, e tuttavia non si dà loro l'appellazione di pratica morale.

645. Noi ci riserviamo di trattare diffusamente della moralità nell'Etica, restringendoci qui a considerarla sotto il punto di vista ontologico, cioè come la terza delle forme appartenenti all'essenza stessa dell' ente.

Intanto dal già detto raccogliamo, che il concetto dell'ente morale è quello di ente che aderisce colla sua attività al bene conosciuto, o sia all'essere conosciuto come bene.

646. Ora, analizzando questa definizione ci sarà facile distinguere i diversi elementi, che concorrono a costituire la moralità i quali sono i seguenti:

1.° La moralità non può trovarsi che in un *ente intellettuale*, perchè questo solo conosce gli enti e le loro relazioni, e quindi anche quella di *bene*.

2.° La moralità inchiude una particolare *attività* dell'essere, quella con cui esso aderisce volontariamente al bene conosciuto, vi si affeziona, lo ama. Questa attività non è altro che la *volontà*, potenza conoscitiva-attiva, propria soltanto degli esseri intellettuali. Dove si deve distinguere ogni altra specie di *appetito* del bene, dall'*appetito intellettuale* o sia *volitivo*. Ogni ente che ha natura di principio, possiede o può possedere una *tendenza* a godere del bene suo proprio, come avviene nell'ordine degli *istinti*. Ma l'appetito del bene conosciuto, come tale, non tende a godere di un bene suo proprio, non tende al

bene proprio del subietto, ma al bene proprio dell'essere conosciuto. Quindi

3.° nella moralità c'è un terzo elemento, che è il *bene obiettivo*. Il bene obiettivo è il bene conosciuto, o sia ciò che si considera come un bene in sè stesso, e non già come bene relativo a colui che ne gode o ne può godere. Se io, per esempio, amo una persona per il vantaggio che ne ritraggo, quella persona è da me considerata non come *buona in sè*, ma solo come *buona relativamente a me* che n'ho un vantaggio; questo è bene *subiettivo*, e non già obiettivo, e fin qui io niente opero di morale. Se invece io la rispetto e la stimo per la ragione che ha in sè delle qualità rispettabili e onorande, allora io la considero per ciò che è in sè stessa, come un bene non mio proprio, ma in sè esistente. Ma poichè il bene in sè esistente non può essere da me amato se non in quanto è da me conosciuto, in quanto è diventato obietto della mia mente; perciò io lo chiamo *bene obiettivo*, che vuol dire appunto bene conosciuto, al contrario del bene subiettivo, il quale, sia che si conosca o no, è sempre un bene sentito, percepito nel nostro sentimento. Quindi anche il bene subiettivo si può conoscere, e si pensa infatti da noi, ma non si ama perchè si conosce, bensì perchè si sente la sua grata azione sopra di noi. La conoscenza che ce ne formiamo, essendo uno sguardo dell'ente da quella parte che a noi è utile o dolce, non serve che a render più vivo, più esteso e più frequente l'appetito subiettivo. Al contrario nel bene morale ciò che si appetisce è l'intrinseca bontà dell'essere, l'essere conosciuto come bene in sè, senza alcun riguardo al nostro sentimento.

4.° La moralità non può avere per suo termine o vero obietto, se non l'essere intelligente. Infatti, acciocchè un ente possa essere conosciuto come *bene in sè*, è necessario che quell'ente non abbia ragione di *mezzo*, ma di *fine*. Un mezzo è sempre un bene relativo, un bene ad altri e non a sè, e perciò nè meno in sè. Ma niun ente può avere ragione di fine, se non è capace di proporsi un fine e di tendervi colle proprie forze. Gli esseri materiali non hanno veruna attività propria; gli esseri meramente sensitivi tendono al sentimento piacevole, ma ciecamente, istintivamente, senza previa cognizione. I soli esseri intelligenti hanno coscienza di sè e conoscenza

del proprio e dell' altrui bene, che si propongono come fine. Dunque i soli esseri intelligenti sono boni in sè e a sè; e solo essi possono essere termini della stima e dell'affezione morale. E qui si osservi, che l'essere che serve di termine all'atto morale, è indifferente che sia il subietto stesso della moralità, o vero un altro da lui diverso. Giacchè l'elemento necessario alla moralità è la cosa conosciuta volontariamente come bona *in sè*, è in breve l'*obiettività* del bene voluto e amato. Ora, potendo il subietto obiettivarsi, ponendo sè stesso nella classe dei beni obiettivi, può anche riconoscersi praticamente e rispettarsi secondo il grado di sua intrinseca bontà e dignità, a quel modo stesso con cui riconosce praticamente gli enti da sè distinti. Finchè il subietto altro non fa che secondare i propri istinti, procacciare il proprio benessere o il proprio utile, per la sola ragione del proprio utile o diletto, esso non fa niente di morale. Ma dall'istante che egli si propone per fine ultimo anche del proprio bene subiettivo il rispetto e l'amore dell'essenza dell'essere che in lui è realizzata e quindi la propria dignità, da questo istante esso opera per una ragione obiettiva, ed effettua in sè la forma morale dell'essere.

647. Pertanto all'essenza della moralità appartengono questi elementi: 1.° la cognizione teoretica di qualche ente personale *(idea)*; 2.° l'affermazione della sua sussistenza *(percezione* o vero *persuasione della sussistenza)*, perchè, se bene si possa amare anche la verità come verità, o sia l'idea, questo amore dell'essere sotto una sola forma, cioè sotto la forma ideale, non ha luogo che per l'astrazione, e l'astrazione implica il concreto, da cui si astrae qualche cosa; 3.° la cognizione teoretica dell'ente come bono in sè *(concetto di bene obiettivo)*; 4.° finalmente l'atto della volontà che aderisce all'ente così conosciuto *(riconoscimento pratico volontario)*. Tutte queste cose si discuteranno più a lungo nella filosofia della morale.

CAPITOLO SECONDO.

LA MORALITA' È COGNIZIONE AMOROSA.

648. La moralità si realizza soltanto allora, che l'ultimo degli accennati elementi si aggiunge agli altri; allora cioè, che ciò che si conosce teoricamente nell'idea e praticamente col

verbo mentale, si riconosce ezlandio coll'atto della volontà, il quale non è soltanto pratico, come qualunque affermazione, ma pratico-morale, aderendovi il subietto intelligente, non solo colla mente, ma ancora colla volontà e coll'affetto.

649. Pertanto l'atto morale è anch'esso un atto di cognizione, ma di cognizione amorosa.

650. Per meglio vederlo, ripassiamo le diverse specie di cognizioni, le quali sono appunto queste tre:

1.° La *cognizione teoretica* o *di semplice intuizione*. Questa non consiste in altro cho nella intuizione o contemplazione delle essenze: essa è tutta obiettiva; il subietto non vi mescola niente del proprio, perchè l'intuizione è un atto meramente recettivo, e l'attività stessa del subietto intuente nasce dalla communicazione dell'idea, alla quale communicazione esso non contribuisce niente, essendo essa medesima la base e condizione di ogni atto secondo dello spirito. Egli è per questo che il nostro spirito nella scienza di intuizione non va mai soggetto ad errore, il suo obietto non essendo mai altro che il possibile, senza veruna affermazione o negazione.

2.° La *cognizione affermativa* o *di predicazione*, quale è quella che noi acquistiamo colla percezione intellettiva dei reali o vero col ragionamento e la riflessione. In questa specie di cognizione il nostro spirito mescola qualche cosa del proprio, cioè alla cognizione speculativa e ideale aggiunge il suo giudizio, la sua persuasione, predicando o la realità e sussistenza di ciò che pensa nell'idea, nella scienza di predicazione, o vero qualche altra specie di relazione, fra un'idea e l'altra. Questo atto del predicare, e la stessa sussistenza che si predica dell'ente nella percezione, sono elementi che il subietto aggiunge del proprio alla cognizione speculativa. Quindi la cognizione di predicazione è ad una volta e *obiettiva* e *subiettiva*; e si può chiamare anche *pratica*, in opposizione all'espressione di *speculativa* data alla cognizione intuitiva; poichè questa specie di cognizione è un'*azione* propria del subietto, e non già un atto meramente ricettivo; qui il subietto opera da sè, eccitato da qualche sentimento, e opera colla forza de' suoi istinti, o vero anche per un decreto della volontà.

3.° Ma se opera per la virtù dell'istinto, animale e razionale, la sua cognizione è bensì pratica, ma non ancora morale;

lo stesso dicasi, se egli operasse in virtù di una *volizione affettiva*, senza che ancora conoscesse il bene obiettivo. Che se conosce questo bene, se lo vuole in sè con una *volizione apprezialira*, allora lo conosce con amore, con adesione della sua volontà; e questa è la *cognizione amorosa*.

651. La qual cognizione vuol essere diligentemente distinta da quella affezione piacevole, da quel compiacimento che s'ingenera nel nostro spirito, allorchè esso conosce qualche ente reale o qualche nova verità. Ogni conoscenza infatti di cosa nova produce necessariamente un cotal senso spirituale gradevole nel nostro spirito; il qual senso gradevole ha la sua ragione in ciò, che « ogni novo atto positivo dell'anima nostra è un « novo sentimento, e un cotal incremento di essa ». Ma non è questa la cognizione amorosa, quella in che consiste la moralità. Una tale affezione, che è puramente istintiva, o vero almeno tutta subiettiva, non avendo per termine che il sentimento dell'anima, è ben altra cosa dalla cognizione; è più tosto un suo effetto.

Per lo contrario la cognizione amorosa è quella, con cui il subietto intelligente si affeziona, non già al sentimento suo prodotto dalla cognizione, ma alla cosa cognita e pel motivo unico dell'intrinseco pregio di essa.

652. E questa sola si può dire cognizione perfetta. Giacchè la prima specie, quella di intuizione, versa nel giro soltanto della possibilità; ed è più tosto una preparazione dello spirito alla cognizione reale, un mezzo del conoscere, anzichè una cognizione.

La seconda poi è anch'essa cognizione imperfetta, perchè in essa lo spirito non sa ancora, o vero non vuol riconoscere l'esigenza che ha l'essere conosciuto che venga rispettato riconosciuto amato da ogni intelligenza e volontà. Questa cognizione si limita a farcl sapere soltanto o l'esistenza degli enti o le loro relazioni. Che se a queste si venga ad aggiungere anche la relazione morale, e tuttavia lo spirito non voglia riconoscerla, è cosa evidente che una tale cognizione, rimanendo infruttuosa, anzi pregiudicevole così al conoscente che al conosciuto, è una cognizione a cui manca l'ultimo compimento, cioè la piena adesione dell'animo del conoscente.

Dove è da osservarsi a maggiore schiarimento, che il rifiutare

la propria adesione volontaria all'entità conosciuta, il non volerla amare e rispettare fin dove essa merita, equivale al disconoscerla: questo rifiuto di amore inchiude una tacita negazione dell'essere, o almeno un alteramento fittizio del medesimo, perchè colla renitenza della volontà si viene a negare che egli sia degno di verun amore, di veruna stima, o vero che gli si deva una stima e un amore maggiore o minore del vero.

Che se poi si supponga che l'intelletto non ancora conosca l'esigenza morale dell'essere conosciuto, per cui non gli sia applicabile la legge del rispetto, da ciò si ha da conchiudere che siamo in un ordine di cognizione ancora imperfetta. Non si conosce ancora il pregio dell'essere, la sua bontà intrinseca, il fine ultimo a cui tende o in cui riposa; e perciò non si conosce la parte più essenziale e importante di esso.

653. Pertanto la cognizione allora soltanto è piena e perfetta, quando si compenetra, per così dire, coll'atto della volontà che vuole il bene conosciuto, se ne compiace e vi aderisce coll'affetto, diventando così una *cognizione pratica morale*, o sia *amorosa*, *affettuosa*; da cui poi derivano tutti quegli atti che tendono a stringere insieme tutti gli enti con un vincolo universale, onde dipendono tutte le virtù che rendono perfetta la persona.

654. Ho detto che questa è una specie di *cognizione* anch'essa; perchè non si può rispettar l'essere nè amarlo, senza affermare con un atto interiore che l'essere merita amore e rispetto. L'ho poi qualificata coll'appellazione di *affettuosa*; perchè se l'intelligenza si limitasse a riconoscere teoricamente il pregio e l'esigenza di un ente, mediante l'analisi e la sintesi teoretica della sua essenza, fin qui essa non farebbe niente di morale, la sua operazione sarebbe meramente speculativa; anzi questa operazione si potrebbe conciliare con atti di spregio e disistima dell'essere. Ma quando al conoscimento diretto dell'essere si accoppia la volontà e il conseguente affetto, allora non è più un mero *conoscimento*, ma un *riconoscimento*, e questo non è solo un riconoscimento *speculativo*, ma *pratico e operativo;* non è un prodotto del solo intelletto, ma un'operazione della volontà.

CAPITOLO TERZO.

COME LA FORMA MORALE CONGIUNGA INSIEME LE ALTRE DUE FORME.

655. Se la moralità non è altro che l'adesione della volontà all'essere conosciuto come bene in sè stesso, ne viene il corollario che la forma morale è l'anello di congiunzione delle altre due forme, idealità e realità. Chè non si può amare l'essere reale, se 1.° non si conosca, vale a dire, se non si abbia di esso il vero e pieno concetto, il quale ci è dato dall'idea; 2.° se non vi si aderisca pienamente colla volontà, cosicchè il riconoscimento di questa corrisponda nè più nè meno al concetto dell'essere stesso. Dunque l'atto volontario del riconoscimento riunisce e stringe, per così dire, fra loro l'idea e la realità, facendo che l'una forma si accordi precisamente coll'altra, e così sia sodisfatta l'esigenza del reale manifestata dall'ideale.

656. Ma qui si noti la specifica natura di questa unione che avviene dell' ideale col reale. Giacchè l'unione tra queste due forme può essere *ontologica*, o *razionale*, e può essere *attiva e pratico-morale*.

Chiamerò unione ontologica la necessità proprla dell'essere, che cioè se esiste come reale, deve esistere eziandio come ideale; giacchè non può sussistere, se non ciò che è possibile, ciò per conseguenza di cui esista l'idea. Questa è tale unione dell'ideale col reale, che non dipende se non dall'intrinseca natura dell'essere, essendo impossibile che sussista un ente, di cui non esista l'idea in qualche mente; come parimenti è impossibile che esista un'idea senza una qualche mente che la intuisca.

Chiamo poi unione *razionale* quella che è prodotta dagli atti della nostra ragione colla sintesi tanto primitiva che secondaria, allorchè percepisce o deduce mediante il ragionamento un ente reale. La ragione infatti con queste due specie di sintesi, predica la sussistenza di qualche cosa. Ma che fa predicando questa sussistenza? Essa non fa che riunire, nell'affermazione, l'ente ideale coll'ente-reale sentito e concepito, o anche cencepito solamente. Questa sintesi non è ontologica, ma solo dialettica, quantunque regolata dalla legge ontologica suprema già da noi esposta; essa non esiste che nel pensiero, e non riunisce già l'ideale col reale in sè esistente, ma l'ideale e il reale in quanto

è sentito conosciuto affermato: al reale sussistente essa non aggiunge niente.

La prima di queste unioni si fonda nel sintesismo naturale dell'essere; la seconda nel principio di cognizione; ma sì l'una che l'altra non è una sintesi attiva e operativa, come quella che è posta in essere dall'atto morale. Questa congiunzione si fa con un'attività essenzialmente distinta da quella del semplice conoscere o affermare, perchè il conoscere e affermare l'ente non è ancora un aderirvi coll'amore, un volerlo, un tributargli quel rispetto che si merita; il che è proprio della moralità.

Ma la volontà dove prende la norma del rispetto e dell'amore che tributa all'essere? Essa non può prenderla se non dall'idealità; il concetto di una cosa è quello che ne fa conoscere l'ordine intrinseco, che la fa riguardare come bona in sè, è insomma la vera e unica misura del rispetto che le è dovuto. Giacchè la volontà è tale potenza che non appetisce il bene, se non in quanto è conosciuto; e niuna cosa si conosce se non per l'idea.

Ora, se la moralità consiste nell'aderire agli enti e riconoscerli praticamente per ciò che sono; se ciò che sono non si può sapere se non per l'idea; se la moralità non può esistere che a condizione di tributare all'ente un amore commisurato al suo pregio intrinseco che si manifesta nell'idea; da tutto ciò ne discende per necessaria conseguenza, che la moralità consiste nel congiungere *attivamente* (coll'attività volontaria e libera) l'ideale col reale. L'anello di questa unione, che altro non è se non l'attività intelligente e libera, è ciò che costituisce la forma morale dell'essere.

CAPITOLO QUARTO.

LA FORMA MORALE INTRODUCE L'ORDINE NELL'ESSERE.

657. Acciocchè l'essere riesca *ordinato*, è necessario ch'egli sia costituito in maniera da presentare in sè stesso queste tre relazioni, un *principio*, un *mezzo* e un *fine*. Perciocchè, se l'essere non consiste in un principio, non è l'essere, mancandogli la prima delle sue condizioni ontologiche. Se non ha un fine in sè realizzato o almeno a cui tenda, ancora gli manca una con-

dizione ontologica; mentre un ente privo di un fine è un ente privo della ragione di sussistere, un ente che non ha il suo perchè, e quindi ripugnante. Se un ente esiste, deve esistere per qualche cosa, cioè deve esistere per un bene, il quale sia l'oggetto ultimo e finale dell'essere stesso, come si vedrà più inanzi. Per ultimo, niente gioverebbe all'essere l'aver natura di principio e il proporsi un fine come termine ultimo di esso principio, se poi mancasse del mezzo necessario all'adempimento del fine.

658. Se il principio non si volge colla sua attività al fine ultimo pel quale esiste, c'è disordine; egualmente avviene, se egli o manca del mezzo, e non lo adopera per ottenere il fine, o lo adopera per proporsi un fine diverso o contrario da quello a cui per sua natura è ordinato. All'incontro l'ordine si stabilisce nell'essere, se il principio dirige al vero fine il mezzo proporzionato che possiede.

659. Poste le quali cose, affermo che la forma morale consistendo nel congiungere attivamente il reale coll'ideale, realizza l'ordine nell'essere.

In questa congiunzione infatti vi è un principio, un mezzo e un fine. Il *reale* ha ragion di *principio*; l'*ideale* di *mezzo*; e il *morale* di *fine*.

Il reale ha ragion di principio; giacchè la moralità, benchè sia una forma distintissima dalla realità, procede tuttavia dall'essere intelligente, come da sua fonte, da suo principio. Il reale è bensì *sentimento*, ma è anche *attività*, fonte di ogni atto, di ogni operazione dell'essere. Dunque il reale è principio di quella congiunzione ontologica che si effettua nella moralità.

Ma il reale non attua in sè la forma morale, se non in quanto è intelligente; gli enti privi di intelligenza non sono capaci di moralità, consistendo questa nel compiacersi del bene conosciuto, e con ciò nel congiungere fra loro l'ideale e il reale. L'idea pertanto dell'essere da rispettarsi ed amarsi, come è *mezzo* della conoscenza, così lo è pure della moralità. Dunque nella moralità l'idea ha ragione di *mezzo*.

Non si ha l'intuito dell'idea, se non per conoscere gli enti; ma non si conoscono poi gli enti, se non per pregiarli e amarli, giusta il loro intrinseco pregio e valore, che dall'idea si rende manifesto. Dunque la forma morale, rispettivamente alle altre

due forme, ha ragione di *fine;* e quando la forma morale si attua, l'essere ha raggiunta l'ultima sua perfezione, è ben ordinato.

660. Questo ordine poi è tutt'insieme subiettivo e obiettivo. È subiettivo in quanto che genera ordine e perfezione nell'essere stesso che è principio della forma morale in lui attuata; dall'amore ordinato dell'essere ne deriva una perfezione alla persona stessa che ama con ordine: qui il bene voluto all'essere ritorna all'essere stesso che lo vuole. È poi obiettivo, in quanto che il bene voluto all'essere come conosciuto si distingue dal bene proprio di colui che ama l'essere che conosce e in quanto lo conosce. Così la moralità mette ordine in chi la pratica, e lo mette eziandio tra l'essere che è subietto della moralità e quelli che ne sono l'obietto. Che se poi l'obietto di essa è il subietto che ama sè medesimo, allora c'è nello stesso ente questa doppia relazione dell'ordine; poichè l'essere allora amando sè moralmente fa queste due cose, cioè 1.° ordina in sè e congiunge il reale e l'ideale, 2.° da questo atto ne trae l'ultima sua perfezione, che è il bene morale-eudemonologico.

661. Ma si dirà: il bene eudemonologico, o sia la felicità, non ha forse anch'esso la ragione di fine? Anzi, non si pratica forse il bene morale per conseguire la felicità? E quando si ama l'essere moralmente, che altro si fa, se non amare il bene proprio di quell'essere, la sua piena sodisfazione, la perfezione del suo sentimento? Pare dunque, che non il bene morale, ma il bene eudemonologico, cioè il bene che consiste nel godimento della felicità, abbia la vera ragione di fine ultimo dell'essere.

A questa difficoltà risponderemo più avanti, dopochè avrem posto in chiaro la distinzione tra il bene morale e la felicità, e le relazioni che queste due cose hanno fra loro.

CAPITOLO QUINTO.

LA MORALITA' APPARTIENE ANCH'ESSA ALL'ESSENZA DELL'ESSERE, ED È VERA SUA FORMA, DISTINTA DALLE ALTRE.

662. Conosciuta l'essenza di quell'atto dell'essere che si chiama morale, prima di estenderci nell'analisi di esso, ci bisogna dimostrare che la moralità non è un atto o un modo accidentale

dell'essere, preso nel suo complesso, ma che gli è così essenziale, che senza di essa l'essere non sarebbe. Dal che ne discenderà il corollario, che la moralità non è una qualità, quantunque necessaria, dell'essere, ma una vera forma dalle altre due distinta.

663. E che la moralità non sia un accidente dell'essere preso nel suo complesso, nella sua piena essenza, ma sia un atto dell'essenza sua stessa, e propriamente quell'atto che la compie e perfeziona, è facilmente compreso, ove si consideri l'essenza stessa della moralità. Questa, come abbiamo dimostrato, è la congiunzione attiva dell'ideale col reale. L'ideale rende manifesto l'essere, cioè in prima sè stesso, e poi il reale. Ma l'ideale non presterebbe l'officio di manifestar l'essere, se non lo facesse conoscere come bene. Se però lo fa conoscere come bene; e il bene merita amore, merita che sia riconosciuto come tale, e che ogni essere intelligente vi aderisca colla sua libera attività e se ne compiaccia; è chiaro e manifesto che dunque l'essere si presenta coll'esigenza di questo amore e rispetto. Questa esigenza gli è così essenziale, che il dir l'essere, il bene, e l'esigenza di un culto, di un amore dalle intelligenze, è tutt'uno, non potendo il concetto dell'essere separarsi da quello di bene e di esigenza morale.

Quando però nell'università delle cose esistesse soltanto l'essere ideale o reale, ma non il morale, l'esigenza dell'essere rimarrebbe insodisfatta, e perciò l'essere sarebbe incompleto, mancandogli ciò che appartiene alla sua essenza; mentre l'essere da una parte sarebbe degno di amore e di riverenza essendo per sè bono e amabile, dall'altra parte non vi sarebbe quell'atto che adempisse a questa sua esigenza, e così l'essere mancherebbe di cosa appartenente alla sua stessa essenza.

Ma ripugna che l'essere sia, e che manchi di ciò che entra nella sua essenza, qual'è appunto la forma morale.

Dunque l'essere non può mancare di quell'atto che costituisce la moralità, come già dimostrammo (77 e 92) parlando della trinità delle forme.

664. Ciò si può dimostrare eziandio dalla ragione di *fine* inerente alla forma morale. Se il culto e l'amor dell'essere è il *fine ultimo* dell'essere, come si è veduto e meglio si vedrà più inanzi, tolta la moralità che pone in atto quell'amore, l'essere vien meno al suo fine, ciò che ripugna alla sua

essenza. A che infatti esisterebbe l'essere come reale, e quindi come principio di operazione, fornito quindi dell'attività intellettiva e pratica, che è la libertà essenziale, se questa sua attività si restasse inoperosa, e perciò spoglia d'ogni scopo, d'ogni meta della sua virtù operativa? A che esisterebbe come intelligibile, come mezzo di conoscere, se la conoscenza dovesse limitarsi allo speculativo, svanendo in una sterile contemplazione? La cognizione, quando non sia un mezzo al conoscente per tendere ad un *fine pratico e bono* verso il conosciuto, si manifesta come affatto infrugifera, priva di scopo. La cognizione non può avere ragion di fine dal momento che il suo concetto è quello di *mezzo*. E ha ragione di mezzo, appunto perchè l'essere reale può di essa valersi per conoscere l'esigenza dell'essere, e conoscendola sodisfarvi. Non si cerca di conoscere per conoscere, ma per giovarsi della cognizione a conseguire il fine della volontà, fosse anche un tal fine quel diletto che si prova nella contemplazione della verità; il che però non può darsi che nell'ente finito, come quello che può proporsi un fine subiettivo e limitato; ma ciò tuttavia basta a dimostrare, che la cognizione per sè non ha ragion di fine, ma soltanto di mezzo.

Or dunque: l'essere non può mancare di un fine; ciò ripugna alla sua essenza, la quale o è intiera, o non è.

Ma il solo amore, il solo culto dell'essere dovuto alla sua intrinseca dignità può avere ragion di fine; e questo amore, questo culto posto in atto è l'essere stesso nella sua forma morale.

Dunque la forma morale appartiene all'essenza dell'essere.

665. Altre prove di questa verità ce le somministra 1.° il fatto della creazione; 2.° la necessità di una giustizia rimuneratrice.

666. Quantunque il creato sia un complesso di esseri contingenti, nondimeno la virtù creativa appartiene essenzialmente all'Ente assoluto, perchè ove ne mancasse, egli non sarebbe onnipossente, non sarebbe essenzialmente bono, nè perciò assoluto.

Ora, da che può esser mosso a creare l'Ente supremo, se non da un fine degno di lui? E questo fine qual mai può essere, se non l'amore di sè stesso, se non un aumento della sua gloria, e la manifestazione delle sue perfezioni alle creature intelligenti? E questo fine egli non lo può ottenere senza chiamare a parte della sua essenziale felicità le sue stesse creature; nel

che egli esercita l'attributo nobilissimo e giocondissimo della sua inesauribile bontà, essendo condegno della bontà assoluta il produrre del bene anche al di fuori di sè, negli esseri da lui creati.

Ma che è questa bontà dell'Ente assoluto, se non l'atto della sua moralità? Se però gli è essenziale il poter creare e compiere quel bene che è fine della creazione, rimane con ciò dimostrato che la moralità gli è del pari essenziale, come quella che si manifesta qual causa formale e finale della creazione.

Questa prova, che non è tanto ontologica, quanto teologica e cosmologica, non è però meno efficace a farci persuasi, che all'essere, preso nella sua completezza, è essenziale la forma morale.

667. Il concetto poi di giustizia rimuneratrice ne conduce indeclinabilmente a riconoscere, che nessun atto virtuoso può andare senza premio, nessun male morale e libero può scansare un castigo. Se fosse altrimenti, l'essere tenderebbe a distruggersi, regnerebbe la più enorme ingiustizia, nel seno stesso dell'essere vi sarebbe odio, discordia, deplorabile illusione; quando invece noi non possiamo concepire che l'essere possa sussistere senza amore concordia e giustizia, e che sul mondo delle intelligenze non vegli un giudice imparziale infallibile incorruttibile che co' premi e co' castighi uguagli le mostruose discrepanze di questa vita.

Ma il premiare e il punire non sono che atti speciali della bontà morale.

Dunque la necessità di una giustizia rimuneratrice è altra prova che all' essere è essenziale la moralità.

668. Provato che la moralità è essenziale all'essere, rimane a dimostrare che essa è vera sua forma, distinta dall'altre due. Ma ciò non abbisogna di una lunga dimostrazione. Basta osservare ciò che entra nella moralità e che la costituisce, e confrontar poi questo costitutivo colle altre due forme.

La moralità è quella che congiunge attivamente le altre due forme; dunque si distingue essenzialmente da esse. La forma ideale non presuppone la moralità, perchè anzi questa dimanda quella come suo mezzo indispensabile. La forma reale non può confondersi colla morale, perchè la realità non è che sentimento e la realità perfetta è sentimento intelligente; ma fin qui non vi

è niente di morale, potendosi concepire l'intelligenza senza inchiudervi il concetto di volontà operante, mentre altra cosa è l'intendere, altra il volere. Dunque la forma morale non si può ridurre alla forma reale. Dunque la moralità è una vera forma dell'essere pieno e completo, e non può confondersi colle altre due.

669. Vero è che la realità stessa dell'essere non può concepirsi divisa o priva dell'atto morale; mentre in questo caso essa sarebbe una realità incompleta, difettosa. Ma ciò non prova altro, se non che la forma morale è quella che communica all'essere l'ultima sua perfezione; della quale perfezione non potendo l'essere andar privo, senza che cessi di essere, da ciò si deduce a diritto che la forma morale entra anch'essa nell'essenza dell'essere.

CAPITOLO SESTO.

CHE OGNI ATTO MORALE INCHIUDE IL RISPETTO DI TUTTO QUANTO L'ESSERE.

670. La moralità, se si considera nell'Ente completo e assoluto è un atto solo e semplicissimo, in cui non cade nè può cadere successione di sorta, un atto perfettissimo e completissimo che abbraccia nel suo seno tutta quanta la bontà dell'Ente assoluto, così l'amore che l'Assoluto porta a sè stesso, come quello con cui ama e bea le sue creature. Se noi distinguiamo in esso diversi atti della sua bontà, lo facciamo sempre per quella necessità della nostra ragione, per la quale non possiamo conoscere pienamente l'assoluto, senza usare della riflessione, o vero anche perchè non tutta nè a un tempo stesso si manifesta a noi la divina bontà, ma secondo le leggi che nascono dalla limitazione della nostra natura.

L'uomo invece, a cui la moralità in atto non è essenziale, mentre essa non entra necessariamente nei costitutivi della sua specie, è perciò suscettibile di atti morali particolari, per il numero la ripetizione e l'intensità de' quali può venire ognor più perfezionandosi moralmente.

671. Ma se si prende pure a esaminare qualunque benchè menomo atto di moralità, si troverà che esso, per quanto possa

sembrare di poco momento e quasi spregevole, tuttavia inchiude necessariamente in sè il rispetto di tutto l'essere, dal che glie ne viene un pregio infinito.

Questo vero si dimostra così. Ogni minimo atto morale suppone l'ordine, l'inchiude e lo realizza in sè stesso; e l'ordine morale, come abbiamo veduto, è essenziale costitutivo, o se si vuole è necessaria conseguenza della moralità.

Ma come mai potrebbe aver luogo quest'ordine, se nell'atto morale non si inchiudesse un rispetto di tutto l'essere? L'ordine non risulta forse dalla catena degli esseri intelligenti, sicchè il primo anello di essa è l'assoluto e l'infimo è l'intelligenza creata? L'intelligenza creata sarebbe ella degna di rispetto, quando non fosse ordinata all'assoluto? E l'atto con cui essa si rispetta, sarebbe esso moralmente bono, quando non fosse ordinato al supremo Essere?

Non si può dunque concepire un atto morale che abbia per obietto la creatura, senza che implicitamente non inchiuda il rispetto a tutto l'essere.

672. Per meglio persuadercene, analizziamo un atto qualunque di morale rispetto verso l'uomo, onde vedere quale processo della nostra volontà dimandi questo atto. Acciocchè io colla mia volontà aderisca a un ente finito, qual è l'uomo, e lo rispetti in quel grado che si merita, conviene ch'io lo collochi nella sua nicchia, nel posto che egli occupa nella serie degli enti; fa d'uopo ch'io lo rispetti e lo riconosca praticamente nè più nè meno di ciò che egli è; vale a dire nè più di una intelligenza finita, nè meno, quasi fosse un ente puramente sensitivo, il quale non merita rispetto morale.

Ora, il far questo, il non eccedere nel rispetto dell'uomo, il non negargli quello che gli è dovuto, è certamente un riconoscere non l'uomo soltanto, ma anche l'Assoluto a cui si deve un rispetto senza limite, ed è in pari tempo un distinguere l'uomo dagli enti irrazionali ai quali si nega ogni rispetto morale.

673. Ciò si può dimostrare anche per un'altra via, partendo dalla ragione di *fine* inerente alla stessa moralità. La moralità infatti è quell'atto che compie e perfeziona l'essere, il quale, se non avesse questo atto, mancherebbe di un vincolo che riunisse l'idealità colla realità, non presenterebbe in sè una vita, uno scopo ultimo della sua esistenza.

Che se l'atto della moralità è quello che compie e perfeziona l'essere, esso non può avere per obietto se non l'essere intelligente; chè il solo essere intelligente ha ragione di fine, laddove gli enti irrazionali non hanno che una ragione di mezzo.

Ma perchè si dice che l'essere intelligente ha ragione di fine? Solo per questo che egli o è l'essere stesso infinito, o attinge l'infinito. È chiaro che il solo infinito è fine ultimo e supremo di tutte le cose, e quindi anche di tutti gli atti della volontà; egli solo merita amore per sè, mentre tutte le altre cose o non meritano amore, non essendo che mezzi per conseguirne l'obietto, o vero intanto se lo meritano, in quanto attingono l'infinito. Le creature intelligenti non per altro sono intelligenti, se non perchè hanno l'intuito dell'idea, obietto divino e infinito, e per essa vi tendono come i raggi al loro centro. Ed è solo per questo che sono degne di rispetto morale.

Dunque ogni atto di riconoscimento pratico verso un ente intellettivo inchiude il rispetto dell'infinito; dunque la natura della moralità, appunto perchè non ha per obietto che l'intelligente, inchiude una certa relazione a tutto l'essere.

674. E di qui nasce un pregio in certa maniera infinito della moralità umana stessa, e una pari dignità dell'essere che ne è il subietto. L'uomo, operando moralmente, colla sua volontà, potenza tutta sua propria e attiva, aderisce a tutto l'essere, e viene, per così dire, a formare un tutto solo con lui.

CAPITOLO SETTIMO.

DELLE VARIE FORME CHE ASSUME LA MORALITA'.

675. L'essenza della moralità consiste nell' « adesione della « volontà all'essere conosciuto come bono in sè stesso ».

676. Ora, in questa essenza si possono considerare a parte due elementi, che sono 1.° l'esigenza dell'essere conosciuto, 2.° l'adesione o il compiacimento della volontà.

L'essere, avendo una sua propria dignità ed eccellenza, esige che le intelligenze lo rispettino; vale a dire che non gli rechino alcun nocumento, alcun dolore, che non lo impediscano nel conseguimento del proprio fine; anzi che lo riconoscano per ciò che è in sè stesso, nè più nè meno.

L'esigenza dell'essere è tale, che noi sentiamo non potersi violare o trascurare, senza offesa dell'essere, senza conculcare un suo diritto. Perciò l'ente non può essere morale, se non in quanto rispetta questo diritto dell'essere; e l'abito di « dare a ciascheduno il suo », cioè di rispettar l'essere secondo il grado di sua esigenza, è ciò che si chiama *giustizia*.

La giustizia dunque è un modo o una forma particolare della moralità.

677. Però la volontà, se è moralmente bona e perfetta, non si limita al semplice rispetto del diritto dell'essere. Questo rispetto del diritto altrui è così necessario, che, ove manchi, la moralità non è più. E perciò da questa esigenza dell'essere nasce il *dovere*, che è *l'obligazione morale*, imposta agli esseri intelligenti liberi, di riconoscere e rispettar l'essere ne' suoi diritti, e fargli bene e non male.

Vi è tuttavia un gran numero di azioni che l'essere morale può fare, e che non gli sono imposte da verun dovere, ma dipendono unicamente dalla sua libera volontà. Ebbene, tutte queste azioni, qualora siano non contrarie, ma conformi alla dignità dell'essere, vanno adorne anch'esse di quel carattere morale che le rende bone e lodevoli, e che si chiama *onestà*.

L'onestà è propria di tutte indistintamente le azioni, che non offendono la dignità dell'essere, ma più tosto la rispettano, la riconoscono. E perciò il concetto di *onestà* (che viene dal latino *honos*, decoro, bellezza) è più esteso che quello di *giustizia*. Perchè questo non presenta che il semplice rispetto dell'esigenza dell'essere, dove quello esprime tutte le azioni ordinate non solo al rispetto, ma anche all'amore libero dell'essere. Cosicchè tutte le azioni, purchè bone di bontà morale, si possono dire oneste; ma non tutte si chiamano giuste. Vero è che un'azione non può essere onesta, se non sia anche giusta; ma è vero del pari che un'azione non è giusta, quando non sia onesta. D'altra parte la giustizia può essere anche ed è principalmente virtù negativa, consistendo nel non violare l'altrui diritto; quando l'onestà è un carattere positivo, una qualità reale di certe azioni.

678. Ecco dunque due forme distinte della moralità, le quali sono l'onestà e la giustizia. Queste poi sono il fondamento di tutte le *virtù morali*. Infatti ogni virtù morale consiste nell'« abito di riconoscere praticamente l'essere »; e dal diverso

tenore di questo riconoscimento sorge la distinzione delle varie virtù, di cui parleremo nell'Etica.

679. Qui ci limitiamo a indicare una sola distinzione che trae origine anch'essa da queste due forme della moralità, vogliamo dire la distinzione tra il *dovere* e ciò che è *lecito*.

Dalla giustizia infatti, o a meglio dire, dall'esigenza dell'essere nasce il dovere di rispettarlo, l'obbligazione morale di non fargli male ma bene.

Dalla libertà poi dell'essere morale nasce la lecitudine, la quale è proprietà di quelle azioni che, non essendo imposte dal dovere, non sono nè manco proibite, perchè sono conformi alla dignità dell'essere.

680. Il *dovere* pone un limite al *lecito*; perchè a noi è lecito di fare tutto ciò che non ci viene impedito dal dovere.

681. L'*utile* è affine al *lecito*, ma se ne distingue. Vi è un utile che non è lecito, mentre ve n'è un altro che lo è. L'utile considerato per sè non si riferisce che al *subietto*; l'*onesto* invece si riferisce all'*obietto*, mentre non è onesto se non ciò che è conforme alla dignità dell'essere. L'*utile* poi diventa *lecito*, quando si contiene entro i limiti dell'*onesto*.

682. Oltre l'onestà e la giustizia, la moralità presenta un'altra forma che è la *benevolenza*. Sua legge è il far bene all'essere, sia pel dovere, allorchè l'essere ha un'esigenza non già di suo diritto, quale sarebbe quella che sia rispettata ogni sua proprietà fisica intellettuale e morale, ma un'esigenza di amore o di compassione o di gratitudine o d'altra simile specie; sia per l'impulso morale, che ognuno prova in sè stesso a beneficare, a produrre delle perfezioni e degli incrementi nell'essere conosciuto come degno di amore e di un aumento qualunque di bene.

683. L'abito di operare il bene morale si chiama *virtù*; e l'abito di operare il bene per una ragion sufficiente si chiama *sapienza*. Ciò in genere: la virtù poi e la sapienza abbracciano tanto il bene dell'onestà che quello della giustizia e della benevolenza.

CAPITOLO OTTAVO.

DELLA MORALITA' ESSENZIALE E NECESSARIA E DELLA MORALITA' ACCIDENTALE E CONTINGENTE.

684. Se l'essere esiste distinto nelle sue forme primordiali, e tra queste la moralità è quella che perfeziona le altre due forme, conciliandole fra loro; la forma morale entra dunque anch'essa nell'essenza dell'essere, e si può dire in certo modo che essa è la vita dell'essere.

Vi è dunque una *moralità essenziale e necessaria* come l'essere, per la quale ogni ben morale possibile, ogni forma perfetta della moralità esiste in atto, e non già solo in potenza.

685. Questo ideale della moralità, il quale esiste necessariamente per la legge ontologica del sintesismo, è tutt'altra cosa dalla moralità *accidentale* e *contingente*, propria dell'essere finito. L'essere finito non entrando nell'essenza dell'essere, non ha per sua essenza l'atto della moralità, e non possiede che la *potenza morale*. In questa condizione dell'essere finito giace la ragion sufficiente ontologica dell'infinito divario che passa tra la moralità essenziale dell'essere assoluto e la moralità imperfetta e accidentale dell'essere relativo.

686. Fermiamoci a considerare questo divario. Noi abbiamo detto che l'essere assoluto è *puro atto*, mentre il relativo è *misto di atto e di potenza* (312, 317). Applicando ora questo teorema alla moralità, ne caviamo questa conseguenza, che « nella « moralità essenziale, cioè appartenente necessariamente all'es- « senza dell'essere, non vi è che puro atto; nella moralità che « non entra nell'essenza dell'essere, ma che è propria dell'es- « sere contingente, l'atto succede alla potenza, da cui si di- « stingue ».

Egli è dell'essenza stessa di ogni essere intelligente il *poter essere moralmente bono*. Giacchè, se bene la volontà sia una potenza distinta dall'intelligenza, l'essere intelligente sarebbe difettoso ne' suoi stessi costitutivi, se, avendo l'intelletto, mancasse della potenza attiva che gli corrisponde. Ma per ciò appunto che un essere è finito e contingente, non si può riconoscere in lui come essenziale un atto compiuto e perfetto, ma solamente quell'*atto primo* che costituisce la sua stessa sostanza

e senza di cui non può sussistere, qual'è appunto l'atto primo dell'intelletto e della volontà. Questo atto primo è la stessa esistenza determinata e in sè compiuta, ma non ancora esplicata e giunta alla sua perfezione; perfezione, a cui l'essere finito non perviene altrimenti, che per mezzo di molteplici *atti secondi*, prodotti colla virtù stessa dell'atto primo. L'atto primo considerato in relazione agli atti secondi si dice *potenza;* e così l'atto primo del volere, la prima volizione essenziale, considerata in relazione cogli atti secondi, è la *potenza morale* dell'ente finito.

Se l'ente finito comincia colla potenza e operando perviene all'atto, che ne è il compimento, ne segue che l'ente finito non ha per natura la conoscenza di alcun essere intelligente. Ma se questa conoscenza gli manca, gli manca per necessità il termine della potenza morale, e se lo deve procacciare coll'uso delle sue facoltà intellettive e razionali. Dunque non gli è essenziale la moralità in atto, ma soltanto la potenza attiva e virtuale.

687. Da questa prima differenza ne derivano molte altre, come necessarie conseguenze. Giacchè, 1.° la potenza dell'essere finito non potendo essere infinita, anche gli atti che ne derivano saranno finiti; e così mentre la moralità essenziale è infinita e perfetta, la moralità contingente, per quanti siano i gradi di ascensione che si concepisca avere raggiunto, è sempre limitata e imperfetta. 2.° Essa non giunge alla sua maggiore perfezione, se non per gradi successivi e per la ripetizione degli atti. 3.° Come può crescere, sia pel numero sia per l'intensità degli atti, così può anche scemare e fino distruggersi, tanto in forza di atti contrari e immorali, quanto per difetto di forza pratica e di intensità. 4.° Essa non consiste in un atto continuo, ma i suoi atti sono transeunti, se bene questi lascino nell'anima l'*abito morale*, il quale, quando non venga ritrattato da altri atti contrari, è come un atto continuo, causa e ragione di altri atti transeunti. E questo è il maggior grado, a cui possa ascendere la moralità dell'essere finito. 5.° Finalmente, la moralità dell'essere finito è incompleta anche per ciò, che non contiene un positivo ed esplicito riconoscimento di tutti gli esseri, ma di quelli soltanto che sono in qualsiasi relazione con esso. Così pure essa non può abbracciare tutte le forme che nella moralità essenziale sono attuate; mentre il solo essere assoluto è centro

di tutte le relazioni morali, e di tutti gli esseri con tutte le loro condizioni.

688. Qualora però l'essere finito entrasse in un ordine soprannaturale, egli toccherebbe il suo maggior grado possibile di moralità, la quale parteciperebbe, restando sempre finita, dei caratteri che son propri della moralità assoluta.

CAPITOLO NONO.

ORIGINE DEL MAL MORALE.

689. Se il ben morale o la moralità consiste nell'adesione della volontà all'essere, il male morale che è il suo opposto è un atto contrario alla dignità dell'essere. Chi conosce l'essere, e non lo stima praticamente per ciò che è, commette il mal morale. Esso pertanto è una deviazione della volontà dal giusto e dal retto, è un disordine volontario introdotto nell'amore dell'essere; giacchè non si commette il mal morale per un odio dell'essere, ma per un amore disordinato di sè stessi, con cui si antepone il proprio piacere, la sodisfazione di un ingiusto desiderio di una passione, all'esigenza morale dell'essere intelligente.

690. Il mal morale, così come ogni altro male, essendo un difetto, non è cosa positiva; esso è « mancanza di rettitudine e « di perfezione ».

Tale essendo la sua natura, esso non può cadere nell'essenza dell'essere, la quale è in sè perfetta e completa, e ripugna il pensarla mancante e difettosa in qualche sua parte; anzi, non potendo essa aver parti, mentre è un atto solo, un puro atto, ripugna che questo atto accolga in sè alcun difetto, altrimenti sarebbe e non sarebbe al tempo stesso, ciò che ripugna.

Dunque il mal morale non può cadere che nell'essere contingente, il quale, come abbiamo veduto, non entra nell'essenza dell'essere, e non è che un suo termine esteriore e accidentale.

691. Ma in che modo può originarsi il mal morale nell'essere contingente? Se la volontà è la potenza morale; se essa nel suo operare dipende dall'intelletto, mentre niente si può volere che non sia preconosciuto; se l'intelletto è potenza necessaria, non attiva, ma solo ricettiva; se la moralità consiste nell'aderire all'essere conosciuto come in sè bono; qual'è questa forza

della volontà che sorge a operare a ritroso dell'intelletto, e disconosce ciò che questo ha conosciuto?

Di due classi sono le ragioni che spiegano l'origine del male morale nell'uomo, alcune sono *psicologiche*, desunte dalla natura stessa del subietto umano e dalle leggi del suo operare; altre sono *ontologiche*, derivanti dalla condizione dell'essere contingente. Al presente non ci occupiamo che di queste seconde, e non accenneremo che la ragione ultima ontologica, sufficiente a spiegare l'origine del mal morale non soltanto nell'uomo, ma in qualsiasi intelligenza contingente.

692. Questa ragione sufficiente ontologica giace *nella natura limitata dell'essere contingente*, e più propriamente *nella limitazione in cui l'intelligenza contingente communica coll'essenza dell'essere.*

Se vi fosse un'intelligenza, la quale, quantunque finita e contingente, percepisse nondimeno l'Essere assoluto e così communicasse con tutta l'essenza dell'essere, senza veruna limitazione, tranne quella che è imposta all'essere finito stesso, una cosiffatta intelligenza non potrebbe andar soggetta al male morale. L'*attuale percezione* dell'Assoluto reale e sussistente avrebbe tanta forza su di essa, che la sua volontà si volgerebbe tutta quanta a lui, sicchè le sarebbe impossibile di torcersi ad altra cosa di lui minore. Il che è facile a comprendersi; giacchè, se la volontà è potenza nata ad amare il bene conosciuto, quando questo bene conosciuto fosse il Bene sommo, la somma Bontà e Giustizia, l'Ente perfettissimo, l'intelletto non potrebbe ormai più considerar come bene e come appetibile, o almeno come un bene paragonabile all'Assoluto, ogni altro ente da lui conosciuto; chè anzi esso non potrebbe conoscere cosa veruna sussistente fuori dell'Assoluto, se non vedendola nell'atto creativo, nell'Assoluto stesso. Ora, da un lato la volontà non può amare, fuorchè ciò che l'intelletto le presenta come bono; dall'altro l'intelletto sarebbe tutto assorto nella contemplazione del Bene assoluto. Dunque la volontà non potrebbe moversi ad amare altro bene; dunque non sarebbe soggetta al male morale, che consiste nell'amore non ordinato dell'essere.

Al contrario l'essere contingente che non ha la percezione del Reale assoluto, non partecipa fuorchè dell'essenza ideale dell'essere, la quale non gli dà che una cognizione dell'assoluto

ideale-negativa, mentre invece del reale relativo, cioè di sè stesso e di altri enti simili a lui, ha una cognizione positiva. E questa stessa cognizione, tanto dell'essere relativo che dell'assoluto, da principio non l'ha che in potenza. Dimodochè l'essere finito e contingente, a motivo di questa limitazione della sua natura, può cadere non solamente nell'*errore speculativo*, ma anche nell'*errore pratico*, il quale è appunto il male morale. Dissi che questa possibilità del male morale dipende dalla limitazione della natura propria del contingente. Il contingente che non ha la percezione del Reale assoluto, non partecipa dell'essenza dell'essere sotto ciascuna forma, bensì soltanto sotto la forma ideale per l'idea dell'essere indeterminato; mentre il reale da lui percepito non entra nell'essenza dell'essere, essendo contingente e finito. Quindi c'è sproporzione; perchè il reale finito, il quale opera anch'esso come stimolo sulla volontà, può venire in collisione coll'ideale, che presenta alla volontà, non già il suo proprio reale che è l'assoluto, ma un suo concetto, una cognizione meramente negativa, quantunque bastante a suscitare nel subietto contingente l'istinto morale. Ora, in questa lotta dei due istinti, l'uno subiettivo e l'altro obiettivo, l'uno fisico e l'altro morale, il subietto può appigliarsi all'uno o all'altro, senza esservi indotto da veruna necessità. Se egli asseconda l'istinto morale, rifiutando il partito che gli è proposto dall'istinto subiettivo, opera bene, rispettando l'essere; ma se piegasi all'istinto sensuale e subiettivo, trascurando il sentimento morale, opera male, disprezzando l'esigenza dell'essere.

Questa lotta è possibile; dunque è possibile anche il mal morale, mentre il solo sperimentare in sè questa collisione è già segno che l'essere contingente è corruttibile. La lotta poi è possibile per la ragione detta, che cioè l'essere contingente e finito è posto, per così dire, in mezzo a due partiti, in mezzo alla legge morale da una parte che è l'idea dell'essere, e agli istinti subiettivi dall'altra che vengono in collisione colla legge; e la scelta fra questi due partiti non gli è imposta da veruna necessità. E questa collisione non avrebbe mai luogo, ove l'essere contingente partecipasse dell'assoluto sotto tutte le forme.

Dunque « la ragion sufficiente del mal morale giace nella limitazione in cui l'essere contingente partecipa dell'essere ».

693. Ma si opporrà, che l'essere ideale, obietto d'ogni intelli-

genza, contiene in sè tutta l'essenza dell'essere; e così egli fa conoscere tutto l'essere all'intelligenza contingente. Se questa conosce tutto l'essere, non si vede ragione per cui possa operare in modo contrario all'essere stesso.

Questa obiezione avrebbe tutto il valore, se tutto l'essere si riducesse all'essenza ideale. L'idea infatti presenta tutta l'essenza dell'essere, ma soltanto sotto la forma ideale, nel modo suo proprio. Per essa si conoscono tutti gli esseri, anche il Reale assoluto. Ma noi abbiamo frequenti volte mostrata la differenza tra il *conoscere positivo*, per via di percezione, e il *conoscere negativo*, per via di ragionamento. L'uomo, a cagion d'esempio, non conosce nella prima maniera che un reale limitatissimo, qual è il suo sentimento. Conosce anche altri enti che non hanno alcun'azione sul suo sentimento, ma li conosce solo formalmente, pel concetto negativo che se ne forma, qual è quello appunto dell'Ente supremo. Ora, la cognizione percettiva ha una speciale efficacia per movere la volontà, a preferenza della cognizione ideale negativa. Ecco la ragione della possibilità del mal morale. E perchè la cognizione positiva ha questa maggiore efficacia? Perchè in essa si communica all'uomo l'essere reale; la realità ha una sua propria efficacia, perchè ha ragione di *causa efficiente*, quando invece la cognizione negativa non è che *ragione sufficiente* di operare, priva di ogni efficienza.

Se un essere non fosse che intellettivo e non avesse cognizione alcuna percettiva, ma solamente formale, egli opererebbe sempre per una ragione sufficiente, secondo il valore conosciuto degli enti, che è la legge dell'intelligenza. Così, se un ente conoscesse tutti gli enti in un modo solo, non avrebbe uno stimolo a preferir l'uno all'altro, perchè il modo del suo conoscere non influirebbe a determinare le operazioni contro la ragione degli enti. Finalmente, se si parla dell'Ente assoluto, siccome in lui le tre forme sono l'identico essere e perfettamente uguali, non essendovi di più in una che nell'altra, e raccolgono in sè tutte le perfezioni possibili; così nell'Ente assoluto non si può dare collisione tra una forma e l'altra, e perciò in lui non può ingenerarsi il male morale.

CAPITOLO DECIMO.

DEL MERITO E DELLA RICOMPENSA.

694. Dall'atto morale, alla persona che n'è il subietto, nasce il merito; il merito poi chiama la ricompensa.

695. Il *merito* è ciò, per cui una persona si reputa degna di lode, di amore, insomma di un bene appropriato alla natura intelligente; questo bene poi è il *premio* o la *ricompensa*.

696. Che all'atto morale consegua un merito e si deva un premio conveniente, è facile a dimostrarsi. Colui che opera moralmente, per quanto è da lui, fa del bene all'essere, tende a perfezionarlo, e per lo meno mette sè stesso in armonia con lui, colla sua esigenza e dignità. Questo amore obiettivo, uscendo dall'attività dell'essere, dalla libera volontà, si deve ripetere tutto quanto dalla persona, non essendo cosa necessaria e puramente fisica o intellettiva. Ora, l'essere che riceve in sè questo amore da un'altra intelligenza, non può a meno che volergliene altretanto, e sentirsi portato a riamare colui dal quale riceve amore; non può a meno di sentire che se facesse altrimenti commetterebbe un'ingiustizia, o certo un'ingratitudine; perchè l'intelligenza coll'amarlo gli ha dato cosa sua, gli ha procacciato un bene di cui prima non godeva e che nè meno poteva a rigor di termini pretendere. E questo giudizio non lo porta solamente colui che è l'oggetto di questo amore e riconoscimento pratico, ma lo fanno egualmente tutte le intelligenze, le quali stimano degno di lode e di guiderdone ogni atto virtuoso e moralmente bono.

Dunque l'essere col porre degli atti morali, non solamente fa bene alle intelligenze, il che costituisce un bene ontologico-morale; ma attirasi la stima e l'amore di tutte le intelligenze, e questo è un bene morale-psicologico. Il merito è quell'esigenza di amore che produce l'atto morale in chi lo fa; questa esigenza dimanda la stima e l'amore di tutte le intelligenze; e questa stima, questo amore è l'unica ricompensa che possa bastare al merito morale.

697. *Lode* e *amore* sono due beni, l'uno più relativo all'intelletto e l'altro più relativo alla volontà, i quali non si devono fuorchè alla virtù, all'essere in quanto è morale. L'ingegno, il sapere,

l'industria, la bellezza, le ricchezze, tutti in una parola i beni, tutte le doti che non sono per sè morali, si attirano bensì *ammirazione;* la lode però e l'amore non si devono che alla virtù: perchè quelle han ragione di *mezzi;* e quando hanno dello straordinario, fermano l'attenzione e risvegliano la maraviglia; ma solamente la virtù ha ragione di *fine:* quelle non sono un prodotto dell'essere, se non in quanto l'essere ha ingrandito e perfezionato i doni di natura; quando la virtù emana unicamente dall'attività libera della persona, e a lei sola, non alla natura, è dovuta.

698. Qui però si deve distinguere la moralità *meritoria* dalla moralità *non meritoria.* Chè il merito non consegue che all'attività propria della persona. Ma la persona risiede nel principio supremo intelligente; e questo principio non è perfetto, e non può meritare, se non quando gode piena libertà, sicchè sia arbitro e padrone delle sue azioni. Tolta la libertà, l'atto volontario non è più nell'arbitrio della persona, ma è determinato da qualche causa o precedente all'atto stesso, o concomitante. Perciò non è degno nè di lode nè di ricompensa.

699. Se l'atto moralmente bono produce il merito, e questo dimanda la ricompensa; l'atto moralmente cattivo genera il demerito e chiama su di sè il biasimo e il castigo. A meno che non si tratti di un atto non libero, ma necessario; nel qual caso il male morale si riduce a un'imperfezione morale non dissimile da tutti gli altri difetti fisici o intellettuali.

700. Per meglio intendere questa differenza, bisogna distinguere l'*atto* dall'*imputazione* dell'atto. Se si considera l'atto per sè, senza alcuna relazione alla causa che lo produsse, esso è bono o cattivo, consentaneo alla dignità dell'essere o a lei contrario. Se poi se ne cerca la causa efficiente, quell'atto, sia bono sia cattivo, è *imputabile,* se la causa efficiente lo produsse liberamente; *non imputabile* poi, se la causa fu indotta a quell'atto da una causa occasionale a lei estrinseca, per modo che non le fu libero l'astenersene.

Potendosi però dare molte volte, che l'atto per sè preso non sia libero, ma che il subietto ne abbia posta precedentemente la causa, e che quindi sia libero per la libertà di un altro atto causa di esso, così un atto, benchè necessario per sè, può esser libero e quindi *imputabile in causa.*

701. Di qui procede la distinzione tanto rabbiosamente oppugnata da alcuni che abondano più di zelo che di scienza, tra il *peccato* e la *colpa*. Ogni atto della volontà contrario all'esigenza dell'essere, sia libero o non libero, è *peccato;* ma se libero, si dice anche *colpa*, perchè la colpa indica la relazione del peccato verso la causa libera, esprime l'imputabilità di esso alla persona; se necessario, vien meno in esso la qualità di colpa, è semplice peccato. Onde chi dice colpa, dice per conseguenza anche peccato; ma chi dice peccato, non vi comprende sempre anche la nozione di colpa.

702. A combattere questa distinzione gli oppositori gridano alla novità; forse perchè non si ricordano che c'è in s. Tomaso, nel Petavio, e in cento altri: sostengono, che, tolta la libertà, non sussiste più l'atto morale; quasichè la volontà, quando non è libera, non sia più la potenza morale, e gli atti che produce, non siano della stessa natura della potenza: gridano all'eresia, mentre ammettendo il peccato necessario, che non ha quindi ragion di colpa, o bisogna far Dio autore del male, o ammettere che l'uomo possa dannarsi necessariamente, o che niente gli sia imputabile perchè non libero ne' suoi atti; ma nè pur dei difetti fisici è Dio autore, e pure tanti se ne danno nella natura; ma nessuno ha mai pensato che il mal morale necessario, non colpevole, importi dannazione; ma nessuno ha mai detto, che vi possa essere un peccato, un difetto morale, che sia da attribuirsi alla natura come a causa prima efficiente, e non già a qualche colpa originaria, a qualche causa prima imputabile.

703. I teologi distinguono tra *peccato materiale* e *peccato formale*. Il primo è un atto, che materialmente preso, si oppone alla legge, ma che non è vero peccato, perchè la volontà ignorando incolpevolmente la legge, non è tenuta a conformarvisi. Il secondo è il peccato nel vero senso, quello che deriva dalla volontà che conosce la legge, e preferisce di secondare gli istinti e le passioni.

Il peccato semplice o non libero di cui parliamo, ha niente di commune col peccato materiale dei teologi, il quale non è peccato in senso proprio. Chi ignorasse invincibilmente una legge positiva della Chiesa, per esempio la legge del digiuno in un dato giorno e in una data diocesi, costui operando contro la legge non farebbe cosa inonesta; la sua volontà non sarebbe contraria

ad una legge che per lei è come se non fosse. Il peccato semplice all'incontro è un vero atto della volontà positivamente contrario alla legge. Tal sarebbe un desiderio di vendetta concepito tra il sonno e la veglia, o in qualsiasi circostanza in cui la volontà non è libera nè arbitra delle sue volizioni. Chi non farà differenza tra il peccato materiale dei teologi e un atto della volontà veramente contrario alla legge, quantunque non libero? Chi non reputerà scevro d'ogni malizia il primo, e chi non dirà che il secondo è un vero *difetto morale?* Giacchè, se tutti i teologi moralisti ammettono la distinzione degli atti colpevoli in sè e degli atti colpevoli in causa, quantunque in sè non imputabili, chi però non vede che un atto il quale sarebbe imputabile in causa, cessa di esserlo, allorchè la causa fu ritrattata? E pure la volontà anche in questo secondo caso si rivolge al male morale, odia la legge, seconda gli istinti; ma tutto ciò per un effetto, e talvolta per una pena delle colpe passate, o per una conseguenza di quell'infezione che dalla colpa del primo uomo hanno contratta i suoi discendenti.

È dunque dalla semplice osservazione del fatto che noi apprendiamo a distinguere il peccato dalla colpa, quantunque non si possa dare alcun peccato che non abbia per sua causa prima una colpa; e questa distinzione non è già solamente nominale o concettuale, ma ben anche ontologica.

CAPITOLO UNDECIMO.

NESSO ONTOLOGICO TRA LA MORALITA' E LA FELICITA' ORIGINE DELLA GIUSTIZIA RIMUNERATRICE.

704. Se dalla moralità nasce il merito, e il merito chiama la ricompensa; è chiaro che tra la moralità e la felicità esiste un nesso fondato nella natura stessa dell'ente, e perciò ontologico.

705. Questa è verità di senso commune; tutti gli uomini convengono che alla virtù è dovuto un premio, e che altro premio non è condegno, fuorchè quello della felicità; per la quale ognuno che abbia sano l'intelletto dai pregiudizi, intende un bene spirituale, interno, conveniente alla natura intelligente e razionale, un bene che, non solo appaghi e sodisfi, ma ingrandisca il sentimento spirituale e lo inondi di un cotal gaudio.

706. Ma l'osservazione filosofica, studiando l'essere nelle sue forme, trova che il nesso tra la bontà morale e la felicità è necessario, come necessaria e immutabile è la legge dell'essere stesso. Esso trova infatti;

1.° Che la forma morale è quella che pone in armonia le altre due forme, stabilisce l'ordine in tutto l'essere. Da questo ordine, da questa armonia deve nascere necessariamente nella realità dell'essere un sentimento analogo; l'essere armoneggiando con sè stesso deve sentirsi bene, deve godere di questo ordine da lui attivamente prodotto. Giacchè la disarmonia è il male dell'essere; il male genera di necessità dolore turbamento inquietudine; quando invece l'ordine, che è tutto conforme all'intrinseca natura dell'essere, deve per la ragione degli opposti produrre nell'essere non solo un cotal riposo, ma un godimento di tutto sè stesso.

707. 2.° Colui che riconosce praticamente l'essere, dà del proprio, vale a dire, dà l'amore che è cosa tutta sua: ma a chi dà è giusto che si retribuisca almeno altretanto: dunque l'essere morale merita amore.

E non merita soltanto l'amore di un ente solo o di quegli enti ai quali egli fa del bene; ma gli si deve l'amore universale di tutte le intelligenze. La ragione di ciò giace in quel vero già da noi dimostrato, che cioè in ogni atto morale si contiene il rispetto di tutto l'essere, e quindi la moralità si estende all'infinito e ha un pregio illimitato.

Ecco dunque in breve il nostro argomento. L'essere morale abbracciando tutto l'essere, si merita l'amore e la retribuzione di tutte le intelligenze. Ma il godimento di questo amore di tutte le intelligenze costituisce la felicità. Dunque alla moralità deve necessariamente conseguire la felicità, di maniera che tra queste due cose si dà un vero nesso ontologico.

708. Che se noi interroghiamo il fatto, troviamo nel fondo stesso della nostra coscienza la verità di questo vincolo ontologico tra il ben morale e il premio ontologico che sempre lo accompagna e sussegue. Ogni qualvolta infatti noi operiamo il bene, non solo sentiamo il diritto dell'amore e della gratitudine altrui, qualora il bene che abbiamo fatto riguardi gli esseri da noi distinti; ma proviamo subito un'interna sodisfazione, un

amore e una stima di noi medesimi accresciuta, la quale non è piccola ricompensa del bene operato.

709. Che se al bene morale va congiunto necessariamente un premio ontologico, il male morale all'incontro non può per la stessa ragione evitare un castigo ontologico, oltre quel disordine, quella disarmonia che nel subietto che lo opera si genera, e che costituisce un male psicologico.

710. Quantunque il bene morale tenda sempre di sua natura all'assoluto e sia di pregio infinito, nonostante il suo obietto prossimo e immediato non è tutto l'essere, ma è sempre un qualche ente particolare, di cui si rispetta l'esigenza. Quindi è che anche il premio ontologico è vario, secondo la varietà dell'ente, obietto immediato dell'atto morale.

Questo ente o siamo noi stessi, in quanto ci riguardiamo obiettivamente; o sono i nostri simili; o è Dio. Se l'obietto del nostro rispetto morale siamo noi stessi, il premio ontologico che ne riceviamo è la bona testimonianza della nostra coscienza, la pace e sodisfazione interiore; se sono i nostri simili, oltre il già detto premio che nessuno può rapirci, abbiamo anche il diritto alla gratitudine e all'amore di coloro ai quali noi abbiamo fatto il ben morale; se finalmente è Dio, questi ci riserva un premio degno di lui, e però un premio eterno e infinito.

711. Chi volesse penetrare più addentro nella ragione di questo nesso ontologico tra il ben morale e il bene reale della felicità, tra il mal morale e il male fisico dell'infelicità, la troverebbe nella legge del sintesismo dell'essere. L'essere è così fatto, che esiste sotto tre forme distinte, le quali, armoneggiando perfettamente fra loro, producono nel sentimento reale dell'essere il sentimento di questa stessa armonia, che per sè è piacevole.

Di qui è che l'Assoluto, appunto perchè è tutto l'essere, essendo sommamente morale, è sommamente reale, e perciò beatissimo. La felicità infatti, e la beatitudine che è uno stato sopranaturale, è fruizione di gaudio, è sentimento perfetto, perfetta realità. Questa ultima perfezione della realità non può concepirsi, se non come conseguenza di quell'accordo che tutte le forme dell'essere hanno fra loro. Ma questo accordo non esiste se non in virtù della moralità. Dunque la moralità è la causa della felicità e della beatitudine dell'Ente assoluto. Che poi la mora-

lità sia quella che mette in accordo le altre due forme e così compie la perfezione dell'essere, noi lo abbiamo già dimostrato.

Ciò poi che avviene necessariamente e immutabilmente nell'Assoluto, deve avvenire colle dovute proporzioni anche nell'essere relativo. Egli partecipa delle tre forme dell'essere, parte in atto e parte in potenza. Egli è dunque fatto per sollevarsi a tutto l'essere, per attuare in sè una copia comunque imperfetta di quel sintesismo che è proprio dell'Assoluto. Se egli mette d'accordo tutto il reale con tutto l'ideale da lui conosciuto, mediante l'atto morale della volontà, allora tra lui e tutto l'essere vi è concordia e amicizia, egli gode di questa vita universale dell'essere, fruisce l'amore di tutte le intelligenze, egli è felice. All'incontro, se egli non vuol riconoscere l'essere come è, il sintesismo è rotto e spezzato, e l'ente immorale non può a meno di sentirsi in disarmonia cogli altri esseri, di sentirsi degno di castigo pel disordine introdotto; egli è infelice.

Dunque la ragione ultima del nesso di cui trattiamo, è la legge immutabile del sintesismo dell'essere.

712. Ma questa legge immutabile della giustizia, questa necessaria conseguenza della natura dell'essere ha poi sempre e invariabilmente luogo in questa vita? Sia pure che l'uomo retto abbia un compenso della sua virtù nel testimonio della coscienza; basta egli questo premio ontologico a pagarlo di quella gratitudine e di quell'amore che si è meritato dagli uomini, e che gli uomini, pur troppo, spesse volte gli rifiutano? Se poi si tratta di quel bene morale che riguarda l'Ente assoluto, qual è il premio che il giusto ne riceve in questa vita? Qual è insomma questa felicità dell'uomo probo, questa infelicità del malvagio, quando sì frequenti sono gli esempi in contrario?

Il principio eudemonologico-morale, che « chi opera bene, merita di esser felice, e chi opera male, merita di essere infelice », è di tanta evidenza che non può chiamarsi in dubio per verun fatto nell'ordine contingente. Più tosto da questo fatto giudicato con quel principio si deve salire all'origine della giustizia rimuneratrice, la quale, punendo il malvagio e premiando il bono, restituisca l'essere al suo ordine pieno e completo, all'ordine ontologico.

Giacchè se l'uomo retto non riscote in questa vita quella stima quell'amore e quella gratitudine che gli è dovuta, ma sof-

fre invece angustie disprezzo persecuzioni; se all'incontro il malvagio non è punito qui in terra del male che opera, della violata esigenza dell'essere; chi non vede in tutto ciò un oltraggio dell'essere? Supporre che questo disordine portato nell'essere possa andare impunito, è lo stesso che credere poter cadere nell'Ente assoluto alcun difetto, quasichè possa tollerare un insulto e uno scemamento dell'essere, quale sarebbe l'esigenza dell'uom giusto non sodisfatta. A questo ente non si può dare una sodisfazione, se 1.° non goda di un sentimento eudemonologico corrispondente al suo merito, 2.° non sia punito colui che non ne rispettò l'esigenza.

Questa giustizia rimuneratrice del bene e punitrice del male morale non può essere esercitata, se non dall'Ente che abbraccia in sè stesso tutto l'ordine ontologico e il perfetto organismo dell'essere, cosicchè lui solo sia per essenza bono e giusto. E questo ente è Dio, nel quale, come vedemmo, le forme dell'essere non possono mai venire in collisione fra loro, e che, se lasciasse o senza premio il minimo atto morale, o senza castigo il minimo atto immorale, già con ciò presenterebbe in sè stesso una pugna, mentre la sua moralità non risponderebbe a tutta la realità da lui conosciuta.

Dunque la giustizia rimuneratrice si fonda nella sintesi ontologica primitiva del bene morale col bene eudemonologico, la qual sintesi viene impedita o spezzata dal male morale, a cui perciò non il bene, ma il male eudemonologico è dovuto.

CAPITOLO DUODECIMO.

IL BENE MORALE EUDEMONOLOGICO È IL FINE ULTIMO DI TUTTE LE COSE.

ARTICOLO PRIMO.

L'ESSERE NON PUO' MANCARE DI UN *FINE ULTIMO*.

713. Parlando delle varie leggi che reggono l'attività dell'essere, vedemmo che l'essere morale nel suo operare non può a meno di proporsi un *fine* proporzionato.

L'essere non sarebbe, se non fosse anche morale.

Dunque l'essere non può mancare di avere un fine.

714. Per fine si può intendere tanto l'*intenzione* dell'operante,

quanto l'ultima *perfezione* dell'essere. Che se parlasi dell'essere completo e assoluto, non c'è dubio che egli non può proporsi per suo fine, se non la perfezione dell'essere stesso; e che perciò il fine *ontologico* e il fine *deontologico* o *morale* vengono a immedesimarsi.

Ma ciò che vogliam provare al presente si è, che l'essere non può mancare del suo fine. Giacchè o per fine si intende l'intenzione dell'operante; e come mai all'essere, a cui è essenziale l'avere una sua propria operazione, può mancare l'intenzione del suo operare? O per fine intendesi la perfezione ultima dell'essere; e in che modo l'essere può andarne privo, mentre la perfezione è parte anch'essa, e precipua, dell'essere?

715. Questo fine, di cui l'essere non può mancare, o è ultimo e tale che al di là non può pensarsi che sia possibile altro fine, o vero non è ultimo, potendo l'essere pensarne e proporsene un altro superiore a questo che perciò diventa secondario.

Ma una cosa non ha ragione di *fine* dal momento che si fa servire ad altra cosa; essa ha più tosto ragione di *mezzo*. Laonde il vero fine non è che il *fine ultimo*, il quale è quello a cui intendono tutti gli altri fini come in ultimo loro termine.

Se dunque l'essere non può mancare di un fine; se il solo fine ultimo è vero fine; l'essere deve avere il suo fine ultimo.

ARTICOLO SECONDO.

QUAL SIA LA COSA CHE SOLA HA RAGIONE DI FINE. DEL BENE E DELLE VARIE SUE SPECIE.

716. Ma il fine ultimo, o, più semplicemente, il fine dell'ente, e di ogni ente, qual può mai essere?

O per fine si intende l'ultima perfezione, l'ultimo complemento dell'essere; e questo che è, se non il suo maggior *bene* possibile? O si intende l'intenzione dell'operante; e qual cosa può mai proporsi come scopo di sua operazione un essere intelligente e volente, se non ancora un qualche *bene* o altrui o vero suo proprio?

Un *qualche bene* dunque è sempre ciò che si propone l'ente come fine, e ciò a cui tende, a cui è destinato l'ente come a sua ultima perfezione.

717. Il contrario ripugna, perchè ripugna che l'essere tenda al *male* o si proponga il *male per sè*, come fine delle sue ope-

razioni. L'essere non può tendere che all'esistenza e al maggiore incremento di essa. Se avesse una tendenza contraria, non potrebbe sussistere, mentre l'essere e il non-essere sono ripugnanti e si escludono a vicenda. Ora, ciò che è contradittorio non può sussistere.

718. Se il fine dell'essere è sempre un bene, che cosa poi per *bene* si deve intendere?

Il bene è « tutto ciò che si appetisce ». Ma non si può appetire se non *ciò che è*. Dunque l'*essere* e il *bene* sono la stessa cosa.

Sono la stessa cosa, ma con questa differenza, che il *bene* è « l'essere riguardato come appetibile », mentre l'*essere* non presenta da solo questo concetto di appetibilità.

Dal momento pertanto che l'ente o una parte dell'ente si trova in relazione colla facoltà appetitiva di qualche subietto, essa acquista la natura e il concetto di bene.

719. Conosciuta la nozione ontologica del bene, la quale ne rappresenta l'essenza in generale, passiamo a distinguerne le varie specie.

720. Primieramente, altro è il bene concepito nel subietto che attualmente ne gode; e altro è il bene in sè, in quanto è contemplato come tale dall'intelletto. Quello si chiama *bene subiettivo*, e questo si chiama *bene obiettivo*.

Il bene subiettivo non può consistere in altro che in qualche piacere dell'animalità o in qualche spirituale e intellettuale fruizione del sentimento. Il bene obiettivo all'incontro consiste in tutte quelle perfezioni che costituiscono l'ordine intrinseco degli enti; l'intelletto riguardando come un bene ogni perfezione dell'essere, ne risulta che ogni grado dell'essere, ogni sua perfezione, in faccia all'intelletto, è un bene, un bene esistente in sè, e perciò un bene obiettivo.

721. Diverse essendo le nature degli enti, anche diverso è il genere di loro appetizioni. Le nature animali non possono appetire che dei beni relativi al senso corporeo; le spirituali non anelano che ai beni spirituali; gli esseri misti, come l'uomo, tendono ad entrambe le specie, che molte volte quasi si fondono insieme.

Ma perfino in una medesima classe di enti, come in quella degli animali, una cosa che per uno di essi è bene, per l'altro è cosa indifferente, se non è anzi male.

Ciò avviene in ogni bene subiettivo di natura finito e contingente: non è così del bene obiettivo, il quale presenta l'assoluta nozione di bene, ed è sempre e da tutte le intelligenze e in ogni caso stimato qual bene; giacchè nel bene obiettivo si prescinde da ogni relazione con alcun subietto, e si contempla la cosa in sè. Laonde il bene subiettivo finito è bene *relativo;* quando invece il bene obiettivo è *assolutamente bene,* o se si vuole è *un bene assoluto,* non già *il bene assoluto*, il quale è Dio.

722. Il bene infatti si dice assoluto, quando è identico coll'assoluto essere; chè l'assoluto essere abbracciando in sè tutte le possibili perfezioni, egli è essenzialmente bene a sè stesso, bene in pari tempo subiettivo, perchè è quello per cui Dio è beato; e obiettivo, perchè Dio vede in sè tutta l'essenza dell'essere realizzata, tutte le perfezioni, tutto l'ordine; e poi è bene anche a tutte le intelligenze create, le quali necessariamente anelano al maggior bene che conoscano, e questo bene è l'assoluto.

723. Il bene proprio delle intelligenze, quell'unico che sia degno di esse, si chiama *felicità,* come abbiamo già detto, o vero *bene eudemonologico.* Questo bene non può consistere in un piacere corporeo o nel cumulo di tutti i piaceri animali; giacchè questi sono ciechi brutali brevi e accompagnati o susseguiti da immensi danni e dolori nel subietto umano. Esso consiste in uno stato giocondo del sentimento spirituale e intellettivo, stato più o meno perfetto, più o meno intenso, e anche vario di specie, ma sempre tutto puro e spirituale.

724. Il primo grado di questa specie di bene subiettivo è l'*appagamento* dell'animo; in esso lo spirito fruisce di un'interna pace e tranquillità fondata sul tacito giudizio, che nessun male morale disturba la coscienza, e che niente manca di ciò che al bene onesto appartiene.

Il secondo grado, più elevato del primo, è la *felicità temporanea,* che consiste in un sentimento di gioia e di non ordinaria sodisfazione, nascente dalla persuasione di meritarsi l'amore e la gratitudine dei nostri simili, e dalla speranza di un premio sempiterno.

Ma uno stato che è specificamente diverso e superiore ai due gradi fin qui accennati, è la *beatitudine.* In essa il subietto intelligente fruisce della visione e dell'intima società del Bene assoluto; il che appartiene all'ordine sopranaturale.

725. Ognuno di questi beni è un bene spirituale e nobilissimo; tutti però sono beni subiettivi, in quanto che in essi non riguardiamo che l'attuale fruizione del subietto, e non già la causa e l'obietto di essa fruizione; noi perciò li abbracciamo tutti sotto una sola denominazione, chiamandoli *beni eudemonologici*, per distinguerli dai beni subiettivi in genere, i quali abbracciano anche i beni animali, che non entrano nella categoria dei beni eudemonologici che sono di natura spirituale.

726. Ma un'altra specie di bene, fonte d'ogni cosa bona, d'ogni nobiltà e dignità dell'essere, è ciò che costituisce la forma morale dell'essere, è il *bene morale*.

727. Il bene morale è il bene esistente nella volontà, un suo prodotto; poichè tutto ciò che si dice ed è morale ha la sua sede nella potenza attiva della volontà.

728. Non basta: la volontà può volere tanto il bene obiettivo, quanto il bene subiettivo. Se vuole il bene subiettivo, posponendogli l'obiettivo, in tal caso commette un male, opera irragionevolmente e a danno dell'essere. Se lo vuole solo in quanto non è in collisione col bene obiettivo, cioè colla verità e colla bontà intrinseca dell'essere, allora fa due cose: 1.° asseconda l'istinto al proprio ben essere; e 2.° rispetta l'ordine e la dignità dell'essere, mentre non vuole che un *bene onesto*. Col primo atto la volontà non fa niente di morale; invece col secondo essa opera moralmente. Molto più poi si manifesta questa forza della virtù morale, allorchè fra due beni, l'uno obiettivo e l'altro subiettivo che viene in collisione con quel primo, la volontà dà la preferenza al bene obiettivo, e rispetta la dignità e il pregio dell'essere anche col sacrificio dell'utile e del dilettevole.

729. Pertanto gli elementi del bene morale sono due: 1.° il *bene obiettivo*, 2.° l'*adesione della volontà;* cosicchè il bene morale si può definire « un bene obiettivamente considerato dal« l'intelletto, e praticamente voluto dalla volontà ».

730. Le nozioni di bene, così in genere che in specie, riceveranno maggior luce da quanto ne diremo nell'Etica. Intanto si osservi, che, secondo le cose più sopra discorse, non può darsi verun bene veracemente eudemonologico, il quale non sia ad un tempo morale, nè verun bene morale che non tragga con sè il bene eudemonologico. Perciocchè se bene il morale sia un

bene obiettivo, e subiettivo invece l'eudemonologico; ciò nonostante passa fra entrambi quel nesso ontologico che abbiamo descritto. La pugna non può regnare che fra il bene morale e una sola classe di beni subiettivi, che non meritano il titolo di beni eudemonologici. Giacchè con questo titolo vogliamo qualificare ogni bene spirituale non disgiunto, ma sostenuto da quella pace e tranquillità che nasce dalla morale rettitudine. Quando invece se si tratta di beni meramente animali, questi, ancorchè leciti e onesti, non sono capaci di felicitar l'uomo, non sono quindi eudemonologici; se poi si tratta di beni spirituali, allorchè questi non sono ordinati, conformi cioè all'ordine morale, non già appagamento e felicità, ma infelicità e miseria recano all'uomo.

Dunque il bene eudemonologico è inseparabile dal bene morale. Sotto un altro rispetto poi esso è conseguenza necessaria della moralità, mentre, come si è dimostrato, il bene morale produce il merito, il merito chiama la ricompensa, la ricompensa condegna della virtù o sia del bene morale non può essere che un bene subiettivo sì, ma spirituale e nobilissimo, in quel grado e in quella specie che è voluta dalla quantità del bene morale stesso.

ARTICOLO TERZO.

IL BENE MORALE-EUDEMONOLOGICO È L'UNICO BENE DEGNO DELL'ESSERE INTELLIGENTE.

731. L'essere tende a conservare la propria esistenza e a perfezionarla; in altre parole, ogni essere tende al bene, e al massimo dei beni che sono appropriati alla sua natura.

732. Ora, qual è il bene, a cui tende l'essere intelligente? Siccome l'intelligenza non ha alcun limite, mentre tutto può conoscere; così non vi è alcun bene, al quale essa non tenda, giacchè il bene e l'ente si convertono, e l'intelligenza che conosce tutto l'essere, conosce in conseguenza tutto il bene, il maggior bene pensabile; e tende ad acquistarselo.

733. Ma qual è il maggior bene pensabile? Non c'è dubio, che il maggior bene pensabile che possa darsi nell'essere intelligente si è quello che mette in armonia le forme dell'essere e dà loro tutta la perfezione possibile; e questo bene è il bene morale eudemonologico.

Questo infatti è tutto ad un tempo obiettivo e subiettivo; è

obiettivo, perchè è morale; è subiettivo, perchè congiunto colla felicità del subietto moralmente bono.

Dunque riunisce in sè tutta la ragione di bene; il bene che proviene dal subietto e termina nell'obietto, e questo è il bene morale; il bene che dall'obietto ritorna al subietto, e questo è il bene eudemonologico, conseguenza necessaria del bene morale, con cui ha una connessione ontologica. Dunque un tal bene è il maggiore cui possa aspirare l'essere intelligente.

734. Altro bene verace, fuori di questo, non esiste. Chè non ha una vera e assoluta ragione di bene nè il piacere corporeo, nè alcuno dei beni che si dicono di opinione, quali sono la rinomanza gli onori le richezze la potenza e somiglianti, quando non siano onesti; e non possono esser onesti, se non in quanto si riguardano quali mezzi conducenti alla pratica del bene morale e al conseguimento di quella felicità che il bene morale partorisce. Si mettan pure da una parte tutti I beni subiettivi; se non vi si aggiunga il bene morale, nessuno di essi merita d'esser chiamato un bene: si metta dall'altra la virtù, ma si tolga al virtuoso ogni pace, ogni conforto, anche ogni speranza; il caso è ipotetico, ma nessuno dirà che costui ha il sommo bene. Gli stoici lo dicevano per ostentazione; e poi supponevano che il virtuoso, benchè infelice, fosse almeno impassibile a' suoi dolori, più forte del suo infortunio. La natura invece dell'essere dice che non si possono disseparare queste due cose, virtù e felicità; e che se fossero separate, non sarebbero un vero bene nè l'una ne l'altra; non la virtù, perchè un vero bene non può produrre un male; non la felicità, perchè essa non esiste che come effetto della virtù. Sarebbe quindi un calcolare da uomo stolto quello di chi volesse rinunciare alla virtù, credendola ostacolo al conseguimento della felicità; ed egualmente quello di chi si credesse in obligo di rinunciare alla vera felicità, per essere virtuoso.

Concludiamo che non si può concepire altro bene degno di un essere intelligente qualunque, fuori del bene morale-eudemonologico.

ARTICOLO QUARTO.

IL FINE DI TUTTE LE COSE È IL CONSEGUIMENTO DEL SOMMO BENE FIN QUI DESCRITTO.

735. I soli esseri intelligenti sono capaci di proporsi un fine delle loro operazioni. Ma qual è poi il fine ultimo o supremo, a

cui tutte le intelligenze devono rivolgere la mira e a cui devono servire tutte ancora le creature non intelligenti?

Questo fine di tutte affatto le cose altro non può essere che il Sommo bene, il Bene assoluto; se l'essere mirasse ad un fine inferiore a questo, non sarebbe esaurita tutta la sua capacità, mentre la capacità dell'essere intelligente non ha limiti, e tende all'assoluto.

736. Il bene morale-eudemonologico è appunto il bene assoluto, o per parlare più propriamente, non si può conseguire appieno, nel suo più alto grado, fuorchè nella percezione dell'Assoluto. In qualità di morale questo bene tende all'infinito e all'assoluto, come più di una volta abbiamo dimostrato; come eudemonologico poi esso non è mai pieno e completo che nella visione fruitiva dell'assoluto.

Dio è fine a sè stesso, perchè in lui è tutto l'essere; egli è somma bontà morale, somma beatitudine, perchè dove è sommo l'*essere*, è sommo anche il *bene*. Nella creazione poi Dio non può proporsi altro fine ultimo che ancora sè stesso, la sua gloria, il trionfo della sua giustizia, la manifestazione de' suoi divini attributi alle creature intelligenti.

E le creature intelligenti non possono proporsi altro fine che il fine stesso dell'assoluto; partecipi di intelletto e di ragione, conoscono il sommo bene che è l'assoluto; conoscendolo non possono sottrarsi alla legge morale di aspirarvi; se cercassero un bene minore, sarebbero irragionevoli, non tendendo all'ultima loro perfezione. Per siffatta maniera esse divengono strumenti, non ciechi e necessari ma intelligenti e liberi, di quel medesimo fine che Dio si è proposto nella creazione.

737. Così tutti i diversi gradi dell'essere, mentre pendono come catena dall'Assoluto, a lui fan ritorno e con lui si collegano per una serie di mezzi e di fini. La materia è congiunta ai subietti senzienti e ai principii animatori, dei quali è termine; il sentimento congiunto alla materia si unisce cogli stessi rapporti alle intelligenze finite; e questi si giovano di tutti gli enti inferiori per salire all'Assoluto.

ARTICOLO QUINTO.

SOLUZIONE DI ALCUNE DIFFICOLTA'.

738. Il bene, che abbiamo qualificato come oggetto del fine ultimo di tutte le cose, non è un bene di natura unica, ma presenta due nature così opposte, che maggiore opposizione non potrebbe concepirsi; giacchè come bene morale è obiettivo, e come bene eudemonologico è subiettivo. Obietto e subietto sono due cose, non solamente distinte, ma escludentisi a vicenda. Ciò stando, non pare che si possa assegnare come fine supremo dell'essere un bene di doppia e disparatissima natura; quando ciò che è *supremo*, è anche di sua natura *unico*. O dunque il fine dell'essere è il bene morale, o vero è il bene eudemonologico.

Verissimo è il dire che ciò che è supremo, è essenzialmente unico; verissimo che altro è il bene morale, altro il bene eudemonologico. Però, se due cose, quantunque disparate ed opposte, non possono andar disgiunte, chi non dirà che formino una cosa sola, e che perciò si devano riguardare come un solo obietto? Può l'intelligenza essere felice, se non è primieramente morale? Non lo può. O forse la moralità e la giustizia sarà fraudata del premio che le si deve? Nè pure. Dunque il bene obiettivo-morale non può separarsi dal vero bene subiettivo-spirituale. Se non si possono separare questi due beni, non si può dire che uno solo dei due sia il fine ultimo dell'essere; essi trovansi su di una linea parallela, a una medesima altezza, entrambi egualmente nobili e degni dell'essere intelligente. Chi rispetta l'essere e di esso compiacesi come di cosa bona, fa opera nobilissima, sublimissima; chi tende al proprio bene subiettivo, non animale nè disordinato, ma spirituale e onesto, non fa che secondare una legge necessaria dell'essere, il quale cerca di star bene, ma perchè vi tende ordinatamente, onestamente, perciò fa cosa lodevole, meritoria. L'essere si può onestamente amare e riconoscere per due motivi; 1.° per la sua stessa esigenza, e 2.° per il bene che anche a noi ne deriva. Si l'uno che l'altro motivo è bono onesto moralissimo; però alla sola condizione che il secondo motivo, quello del nostro bene individuale, non assorba in sè stesso quell'altro, non lo subordini a sè, ma solamente lo accompagni. Solo a questo patto il bene subiettivo è onesto; anzi solamente a questo patto esso è possibile.

Ma appunto perchè tra il bene morale e il vero bene eudemonologico non si può dare mai collisione, mentre il bene eudemonologico non è vero bene, se non è anche morale; appunto perchè questi due beni hanno fra loro una dipendenza ontologica, per queste ragioni non può l'essere proporsi per fine soltanto uno di essi, escluso l'altro. Chè l'operare il bene morale, ma rinunciare al bene subiettivo che ne deriva, è più tosto una stoltezza che una immoralità; il cercare il bene subiettivo, non curando l'onestà e la giustizia, sarebbe la massima delle turpitudini e una stoltezza non minore della prima, perchè si pretenderebbe conseguire un fine col mezzo più efficace a conseguire il contrario.

È dunque impossibile proporsi per fine l'un bene senza l'altro; dunque il fine ultimo dell'essere è il maggior bene a una volta morale-eudemonologico dell'essere stesso.

739. Dall'osservare che la felicità è conseguenza infallibile della virtù, e che dall'altra parte ogni essere intelligente aspira per una legge necessaria di natura alla propria felicità, i filosofi specialmente sensisti o, comunque siasi, subiettivisti, cacciarono dal suo seggio sublime la virtù, e da signora che era, ne fecero un'ancella. Essi pretesero, che la virtù non avesse in sè ragione di *fine*, ma unicamente di *mezzo*, e la fecero obligatoria soltanto come indispensabile al conseguimento della felicità.

La conseguenza legitima di questa morale è l'immoralismo il più assoluto. Giacchè, se io non sono tenuto a rispettare amare beneficare i miei simili e nè meno a riverire e amare l'Assoluto, fuorchè in quanto ciò facendo io fo del bene a me stesso, ne segue che io devo considerare tutti gli esseri e perfin l'Assoluto quali mezzi e strumenti del mio bene subiettivo; tutti gli enti, tutte le intelligenze, Dio stesso non esiste che per me!

Che se io giudicassi di non poter amare e rispettar gli esseri, senza che me ne venga un danno, un dolore; in tal caso sarei tenuto a non curarmi degli esseri, ma preferire il mio bene subiettivo al rispetto loro dovuto.

Questa ipotesi, si dirà, è insussistente; perchè il nostro interesse ben inteso, il nostro vero bene, non può andare disgiunto dall'amore e dal rispetto degli altri esseri. — Sia pure: ma che amore, che rispetto è questo, il quale non ha per fine ultimo il bene degli esseri, ma il nostro proprio? Se è vera questa dot-

trina, non c'è più vero rispetto degli altri, vero amore del bene altrui; queste diventano espressioni assurde, o certo illusorie. E pure la legge di rispettar l'essere è fondata nella natura dell'essere stesso, è assoluta necessaria. Poichè l'essere intelligente è bene a sè stesso, ha diritto di tendere al suo fine che è il suo bene supremo; nessuno può impedirnelo, senza ingiustizia; esso ha una eccellenza sua propria, una dignità, insomma una bontà intrinseca, da cui nasce l'esigenza della stima dell'onore dell'amore che gli devono gli altri esseri. È la stessa *amabilità* dell'essere, la quale gli è essenziale, quella in cui si fonda l'esigenza della pratica ricognizione. E questa esigenza non dipende in verun modo dall'utile o dal diletto che agli altri esseri può provenire dal rispettarla; se ne venisse anche danno e dolore, quell'esigenza non cesserebbe di esistere, perchè è assoluta.

Pertanto, a una sola condizione io rispetto l'essere, sodisfo alla sua esigenza, in una parola io sono morale, a condizione cioè chè io mi compiaccia dell'essere conosciuto come bono in sè, niente curando il bene mio subiettivo che da questo morale compiacimento iò vengo poi a percepirne.

E con ciò rimane dimostrato, che il bene morale, la virtù, non ha ragione di mezzo, ma di vero fine, e fine ultimo. Giacchè quando io abbia sodisfatto alla esigenza dell'essere, io non devo cercare più oltre; avendo io fatto ciò che doveva, non mi resta che di fermarmi in questo atto, che è il più nobile e sublime che io possa fare, quello di compiacermi del bene dell'essere, senza altra intenzione.

740. La risposta a una difficoltà talora fa sorgere in mente una difficoltà nova. Invero, se la virtù ha un pregio, oltre quello della perfezione personale di colui che la esercita, questo pregio, non soltanto psicologico ma ontologico eziandio, si riduce infine a un bene eudemonologico che, mediante l'atto morale, si aggiunge all'essere. Infatti sodisfare l'esigenza dell'essere non vuol dir altro, che fargli del bene e non del male; questo bene è un tributo di onore di rispetto di amore da cui l'essere ne trae un godimento che si chiama o appagamento o felicità o beatitudine. Dunque il fine dell'essere è sempre un bene eudemonologico.

Questa, in sostanza, è la difficoltà che ci siamo fatta alla fine del capitolo quarto; a cui rispondiamo così. Il bene eudemono-

logico inquanto è nostro proprio e da noi è appetito semplicemente colla forza fisica dell'istinto, non è nè può essere il fine ultimo e degno dell'essere intelligente; inquanto poi non è nostro ma da noi inteso e voluto negli altri, esso non è semplicemente bene eudemonologico, ma è bene partorito dalla volontà indotta a ciò dall'unico motivo dell'esigenza dell'essere. Questo è bene morale, e questo solo è fine degno di un essere intelligente. Che poi col bene morale si intenda il bene eudemonologico altrui, ciò non gli toglie di esser bene morale e obiettivo, ma è della sua stessa essenza.

Ma supponiamo pure, che il bene eudemonologico inteso dalla nostra volontà sia il nostro proprio, e non l'altrui. O questo bene subiettivo nostro proprio noi lo vogliamo perchè onesto, perchè voluto dalla dignità ed esigenza dell'esser nostro; e in tal caso il nostro fine ultimo è ancora la moralità, l'adempimento del dovere, la sodisfazione dell'esigenza dell'essere. O noi non vi tendiamo che in virtù di un cieco istinto; e con ciò niente facciamo di morale e di lodevole, niente che sia fonte di merito e che si possa riguardare come ultimo nostro fine. Il tendere fisicamente alla propria felicità è legge indeclinabile delle intelligenze; non fa d'uopo di proporsela come fine; altro non occorre che guardarsi dall'illudersi, dal prendere un falso bene pel bene verace. Se anche sostenessimo una lotta cogli istinti e colle passioni, ma questa lotta non fosse intrapresa per il motivo di eseguire il dovere, di operare ragionevolmente, ancora non saremmo nell'ordine morale obiettivo, ma nell'ordine fisico e subiettivo. Questo fine sarebbe lecito, sarebbe bono di bontà naturale, ma non avrebbe in sè la ragione di fine ultimo, perchè il fine ultimo non può essere che il più elevato; e questo è appunto il rispetto e l'amore universale dell'essere.

— Ma non potrò io dunque propormi la mia felicità nel fare il bene morale? —

Chi si propone il bene morale unicamente come mezzo e non come fine, non opera moralmente, lo ripetiamo; egli opera fisicamente. Ma, siccome la felicità è una conseguenza necessaria del bene morale, così colui che opera moralmente non ha mestieri di proporsela come fine ultimo, sapendo che operando così non può esserne fraudato. Dall'altra parte questa difficoltà dileguasi affatto, allorchè si riflette che non si può desiderare la

vera felicità, senza con ciò fare un atto morale. E invero noi abbiamo detto, che colui il quale aspira al proprio bene subiettivo per un motivo morale, qual'è la sodisfazione dell'esigenza dell'essere, opera con ciò stesso ordinatamente, moralmente, e il suo ultimo fine non è la felicità senza altro riguardo, ma pel riguardo dell'essere obiettivamente considerato come degno di amore. Ed è qui precisamente, a questo punto di contatto dei due beni l'uno obiettivo e l'altro subiettivo, che si deve da ogni essere intelligente tener rivolta la mira; mentre l'uno è inseparabile dall'altro, e di due se ne fa uno solo, tutt'insieme morale-eudemonologico.

LIBRO SESTO.

LE TRE FORME DELL'ESSERE CONSIDERATE NELLE LORO RECIPROCHE E INTRINSECHE RELAZIONI.

CAPITOLO PRIMO.

DELLE COSE TRATTATE FIN QUI, E DI CIO' CHE PASSIAMO A TRATTARE.

741. L'*ente in universale e nel suo complesso* è l'oggetto che ci siamo proposti a trattare nell'Ontologia.

742. Con qual ordine abbiamo proceduto fin qui nell'investigazione di questo altissimo argomento?

La prima cosa fu distinguere l'*ente in sè* dall'*ente mentale e dialettico:* quello è obiettivo puramente, questo tien molto del subiettivo. Abbiamo trovato che l'ente in sè va distinto dalle *passioni dell'ente*, le quali non sono l'ente stesso ma delle giunte o appendici dell'ente.

743. Scopo principale dell'Ontologia essendo quello di stabilire una teoria universale astratta dell'ente, qual'è in sè stesso, ne abbiamo investigata la natura o essenza; questa indagine ci condusse ad ammettere nell'ente tre *atti* o vero *modi* o vero *forme*, nè più nè meno, le quali sono l'*idealità* la *realità* la *moralità*.

744. Queste forme non sono cose diverse dall'ente; sono l'ente stesso, perchè gli sono tutte essenziali; sono tuttavia distinte inconfusibili incommunicabili.

Quantunque però le forme dell'ente non siano altra cosa dall'ente stesso, nondimeno allorchè le tre forme si riguardano come norme per classificare gli enti tutti quanti, esse assumono la natura di *categorie*, vale a dire di classi supreme e generalissime degli esseri.

Seguendo questa norma noi abbiamo classificato l'ente, distinguendolo nell'Idea, nel Reale, nel Morale.

745. Vero è che l'essere non si può studiare sotto una forma, senza che entrino nel discorso anche le altre: la condizione però della riflessione umana è tale, che non può conoscere appieno un oggetto qualunque, se non dividendone mentalmente il concetto nelle varie sue parti formate per astrazione.

Perciò, non potendo noi conoscere pienamente la teoria dell'ente, senza prima classificarlo e senza attenerci a un qualche ordine, abbiamo creduto di non poter meglio ottenere il nostro intento che sottoponendo spartitamente all'analisi le tre forme dell'ente, o sia 1.° l'ente come idea, 2.° l'ente come reale, 3.° l'ente come morale.

746. Compiuta in qualche maniera questa analisi importantissima, che ci resta a fare di presente? Possiamo noi dire di aver sodisfatto al nostro cómpito? Non ci resta più niente a dire intorno alla natura dell'Ente?

Nessuna scienza può dirsi completa, se all'analisi non aggiunga la sintesi; in questa unicamente può riposare il pensiero, questa soltanto ci dà l'obietto intiero e compiuto. Noi siamo bensì partiti da una sintesi; mentre non si poteva discorrere dell'ente nè prendere ad osservarlo coll'analisi, senza averne in mente, almeno in confuso, il concetto pieno e compiuto. L'analisi ci fece distinguere l'ente in sè dall'ente dialettico e mentale; l'analisi ci condusse a scoprire in esso le tre forme primordiali; l'analisi ci pose in luce ognuna delle tre forme. Tutto ciò ha fatto l'analisi: adesso fa d'uopo che la sintesi riunisca di bel novo in uno le tre forme, che le ravvicini, le confronti, ne trovi le intrinseche relazioni, da cui risulta quel perfetto organismo che l'essere presenta in sè stesso, e pel quale esso è uno e semplicissimo in mezzo alla moltiplicità delle forme.

747. Noi riguardiamo questo libro che tratta delle relazioni esistenti tra le forme, come libro sintetico, non perchè da esso sia bandita l'analisi e sola domini la sintesi; ma perchè le materie disgiunte e quasi disperse coll'analisi qui si fanno ripiegare al loro centro e si riducono dal molteplice all'uno.

CAPITOLO SECONDO.

CHE COSA SI INTENDA PER LE RELAZIONI INTRINSECHE DELLE FORME.

748. Immenso sarebbe il campo che ci si para inanzi da percorrere; chè il discorso delle relazioni intrinseche delle forme, mentre è della più alta importanza, si collega con quasi tutte le questioni metafisiche. Noi però, non dimenticando in

primo luogo la pochezza delle nostre forze, e poi la natura di un corso elementare, ci restringiamo a indicare di un campo così vasto i soli confini.

749. Le relazioni sono ciò per cui una cosa è ordinata ad un'altra, ciò quindi che stringe insieme più cose, o vero più atti di una cosa stessa.

750. Se l'ordine di una cosa verso un'altra non è essenziale nè all'una nè all'altra, ma accidentale, la relazione che per avventura esiste fra loro è *estrinseca;* quando invece, se trattasi dell'ordine intrinseco a una cosa, di quell'ordine che ne costituisce l'essenza stessa, la relazione o le relazioni che sorgono dall'intrinseco ordine di quella cosa, si dicono *intrinseche* o *essenziali.*

Le relazioni, per esempio, di maggiore o minore grandezza vicinanza bellezza fra due corpi, non sono a quei corpi essenziali e intrinseche, ma estrinseche e accidentali: la relazione invece che passa tra *principio* e *termine* in ogni ente reale è così essenziale all'ente, che questo non può sussistere nè concepirsi senza di essa; perciò è relazione intrinseca dell'ente, e tanto intrinseca che per essere trovata non fa d'uopo che di analizzare l'ente stesso e vedere come egli è fatto.

751. Ora, è appunto di questo genere di relazioni essenziali al concetto e alla sussistenza dell'ente che noi passiamo a trattare. Cercheremo di conoscere quali siano le relazioni proprie delle forme dell'ente, o sia dell'ente stesso, perchè le forme sono l'ente; e così verremo a vie più chiarire quel perfetto organismo che l'essere presenta. Il nostro discorso sarà rivolto all'ente, all'essenza dell'ente, e non già alle sue passioni; ma vedremo tuttavia che anche l'ente finito, il reale contingente non può nè sussistere nè concepirsi, se non a condizione di ricopiare in sè, benchè imperfettamente, l'organismo dell'essere assoluto.

CAPITOLO TERZO.

PRIMA CLASSE DI RELAZIONI ESISTENTI TRA LE FORME. — *RELAZIONI DI INSIDENZA.*

752. Tutte le relazioni che si possono predicare delle forme primordiali dell'essere, si riducono a due classi supreme, cioè 1.° alle *relazioni di insidenza;* 2.° alle *relazioni di principio e termine.*

753. Cominciando dalle prime, le relazioni di insidenza sono quelle, per le quali una forma insiede nell'altra; cioè l'ideale insiede nel reale, e il morale insiede nelle altre due forme.

754. Ho detto che l'*ideale* insiede nel *reale.* Che cosa è infatti l'idea, la forma ideale? Essa è l'intelligibilità dell'essere. Ma questa *intelligibilità* è un astratto; l'essere si dice *intelligibile,* perchè è da noi considerato come in potenza ad esser inteso o sia pensato da una mente. Ma l'*essere* in sè stesso non è già soltanto intelligibile; esso è *inteso,* perchè è *attuale* e non già solo *potenziale;* non potrebbe l'idea essere *manifestante,* se già non fosse l'*essere manifesto.*

Se dunque l'idea è l'essere inteso o pensato in atto, esso non può concepirsi come diviso e separato da ogni intelligenza, da ogni mente.

Ma questa mente è ella ideale o vero reale? Reale, senza dubio; se fosse ideale, non sarebbe più una mente, ma l'idea di una mente, sarebbe una mente possibile; e mentre esisterebbe l'*inteso,* mancherebbe l'*intelligente.* E ciò contiene un assurdo, perchè idea e mente, inteso e intelligente sono termini correlativi e indisgiungibili, non solo nel concetto, ma molto meno nel fatto stesso.

755. Ora, se la forma ideale dell'essere non può esistere separata dalla forma reale, si dimanda se l'ideale insieda nella realità, o al contrario.

Ma in che modo l'ideale può contenere il reale nel suo seno? L'ideale è bensì intelligibile, anzi inteso in atto, ma esso nulla intende; esso nulla opera e nulla patisce; chi opera è l'intelligente, il quale coll'atto dell'intendere attrae, per così dire, a sè e abbraccia l'intelligibile; il quale intelligibile, gli serve perciò di mezzo per conoscere sè stesso e ogni altra cosa, come an-

che per attuare la forma della moralità, come abbiamo già veduto.

Dunque l'ideale insiede nel reale, e non al contrario.

756. Non bisogna fingersi, che l'ideale inesista nel reale senza un atto proprio del reale stesso. Il reale contiene nel suo seno l'ideale, perchè *afferma* sè stesso con un suo atto essenziale che dicesi *verbo*, verbo della mente. Il verbo non può proferirsi senza un'idea, perchè esso è l'atto con cui si afferma una cosa conosciuta. *Chi afferma* è il reale; *il mezzo* con cui si afferma è l'idea; *il verbo* adunque è nel reale e non nell'ideale. Ma se è nel reale il verbo, lo è pure l'idea, che è inseparabile dal verbo, a quel modo che il mezzo è inseparabile dal fine. Dunque e verbo e idea è nel reale, e non al contrario; come nel reale stesso è anche ciò che si afferma, cioè tutto l'essere in quanto è affermato.

757. L'essere reale che ha l'ideale nel suo seno, chiamasi *essere intellettuale*. E questa sola realità contiene in sè la ragione di ente compiuto. In vero il reale-intellettuale è il solo che si ripieghi su di sè stesso, e con questo atto si affermi e si conosca, e così si possieda, per così dire, avendo la *suità* o coscienza di sè. Questa realità non è un mero *sentimento*, ma un *sentimento illuminato*. Se si tratta dell'Ente assoluto, è egli stesso che si illumina, si rende concepibile da sè, tanto a sè che agli altri esseri; se si tratta dell'ente relativo e contingente, questo è illuminato da una luce non sua, ma ricevuta dall'idea che dall'assoluto riverbera sul sentimento creato, e da opaco e cieco ch'egli è per natura, lo rende lucido, dalla notte lo trae al giorno dell'intelligenza e della razionalità.

758. Qui però non bisogna omettere una differenza essenziale che passa tra l'ideale e reale assoluto, e il reale contingente relativo, rapporto all'idea che lo illumina. Giacchè

1.° Il reale assoluto contiene in sè tutto quanto l'ideale, dimodochè non c'è più nel reale che nell'ideale, o al contrario; e quindi passa tra l'una e l'altra forma una relazione di *perfetta eguaglianza*. Ma non è così del reale relativo: non essendo esso infinito, come infinito è l'ideale, esso non può capire in sè stesso fuorchè quel tanto della forma intelligibile che gli è partecipato coll'atto creativo, o vero con un'azione sopranaturale che è però

sempre un'orma più o meno grande dell'atto creativo. Se dunque il reale finito non può abbracciare tutto l'ideale che è infinito, rigorosamente parlando non si può dire che l'ideale inesista nel reale finito, ma solo nel reale infinito assoluto.

2.° Non solo ciò non può dirsi a motivo dell'accennata discrepanza di proporzione tra il reale finito e l'ideale, ma ancora per il difetto di identità entitativa tra l'ideale e il reale finito. Sia pure che tra l'idea dell'essere e lo spirito intelligente creato esista una tale connessione e intimità ontologica da non potersi più dire, che l'idea e lo spirito siano due enti: egli è però chiaro che l'idea non è cosa propria dello spirito, non è sua sostanza, suo elemento; ella non cessa di essere necessaria eterna immutabile infinita, e lo spirito col ricevere in sè la luce ideale non cessa di essere contingente mutabile temporaneo finito. Dunque lo spirito e l'idea non sono l'identico essere; la forma ideale è cosa appartenente allo spirito, la forma ideale è cosa obiettiva entitativamente e numericamente distinta dallo spirito. Siccome dunque l'idea è più eccellente dello spirito, preesiste allo spirito, non si mescola con lui, non succede, nè men logicamente, alla intuizione dello spirito, ma precede l'atto stesso della intuizione contingente e lo determina dirizzando a sè la pupilla dello spirito creato; così parrebbe più esatto il dire che lo spirito creato insiede nell'idea, anzichè l'idea insiede nello spirito creato. Questo infatti non può ricevere in sè l'*idea*, ma più tosto l'*azione ideale*, l'atto dell'*illustrazione*.

In qualche maniera però si può dire che l'ente ideale insiede nella mente creata, in quantochè questa ha una *virtù ricettiva*, per la quale riceve in sè la luce intelligibile con un atto bensì misterioso, ma pur vero e reale, appropriandosi in certa maniera l'idea stessa.

759. Fin qui abbiamo veduto l'insidenza dell'ideale nel reale, intendendo per questo il reale proprio dell'ideale stesso: ora passiamo a vedere l'eguale relazione di insidenza della forma morale nelle altre due.

Dico dunque che il morale è contenuto nell'ideale e nel reale insieme congiunti; cosicchè l'essere reale 1.° contiene l'ideale, 2.° congiungendo attivamente le due forme, dà a sè stesso quella perfezione, quella vita che si chiama forma morale.

La moralità infatti è un atto della volontà. Ora, la volontà è al certo potenza o sia forza propria dell'ente reale. Dunque la moralità non esiste altrimenti che nell'essere reale.

Ma in qual'essere reale esiste la volontà? Certo nel reale intellettuale. Ma questo risulta dalle due forme; non è solamente realità o sentimento, ma anche idea. L'idea non è meno necessaria alla moralità di quel che lo sia la realità. Dunque la moralità insiede tanto nella realità che nell'idealità, essendo essa quella forma che riunisce le altre due.

Poichè però nè men l'idea esiste in sè stessa, ma nell'essere reale; così si deve dire che la moralità è contenuta nel reale-intellettuale.

760. Per tal modo il Reale è contenente unico delle altre forme, è il centro o vero la base di tutto l'essere. Se al Reale aggiungete l'idea, avete l'Essere intellettuale; se all'Intellettuale aggiungete la moralità, avete l'essere completo e assoluto.

761. Questa insidenza del morale nell'intellettuale ha luogo anche nel reale finito. Il reale finito è capace di amare il bene obiettivo, appunto in quanto egli è intellettuale, la moralità essendo una perfezione prodotta dalla volontà, potenza subiettiva e obiettiva a un tempo. È obiettiva, perchè niente può volersi che non sia conosciuto; ma intanto, come atto, è atto del subietto intelligente. Dunque esiste nel subietto, e non se ne distingue, fuorchè al modo con cui l'atto è distinto dalla potenza nell'ente relativo.

Però il morale assoluto potrebbe communicarsi all'ente relativo finito. In tal caso il reale finito percepirebbe il reale infinito, la cui pienezza consiste nell'inesistenza delle tre forme. Allora questo morale assoluto non esisterebbe *nel finito*, ma, come abbiamo detto dell'idea, più tosto è da dirsi che il finito esisterebbe *nell'infinito* per via di *percezione*.

762. Conchiudendo diremo, che « le relazioni di inesistenza « delle forme consistono in ciò, che l'ideale non esiste che nel « reale; onde questo si dice intellettuale: e il morale non esiste « che nell'intellettuale; onde questo è il contenente delle altre « forme dell'essere ».

763. Questa dottrina sembra contradire ad un'altra con cui abbiamo sostenuto, che l'idea contiene tutta l'essenza dell'essere, e perciò tutte le forme; e abbiamo anzi aggiunto che l'idea

è la ragione sufficiente e suprema di tutto l'essere. Ora, se l'essere ideale contiene tutto l'essere; dunque le forme reale e morale insiedono nell'ideale, e non sarà quindi vero che l'ideale non insieda che nel reale.

Allorchè noi abbiamo detto che l'idea contiene tutta l'essenza dell'essere, abbiamo parlato in un senso ben diverso da quello che ora intendiamo; perciò le due dottrine non sono contraddittorie. È verissimo che la forma ideale contiene tutto l'essere; ma noi abbiam detto che essa contiene le altre due forme, non già al modo loro, ma al modo proprio dell'essere ideale. Il reale infatti con qual mezzo si pensa? Coll'idea. Dunque l'idea contiene in sè il concetto e la ragione del reale. Lo stesso dicasi del morale; dimodochè l'idea contiene tutto l'essere, ma al modo suo, cioè al modo ideale. L'ideale infatti non solo dà a conoscere sè stesso, come *essere manifesto*, ma fa conoscere eziandio l'essenza della realità e della moralità, come *essere manifestante*, posciachè esso ci presenta la conoscibilità di tutte le cose, e perciò anche dell'essere intelligente e dell'attività volitiva di esso, dell'atto morale. Se noi gli togliessimo questo pregio di contenere in sè l'idea delle altre due forme, allora non sarebbe più l'essere manifestante, e vi sarebbe qualche cosa di inconoscibile e di tenebroso, senza luce che valga a rischiararlo.

Anche il reale contiene alla sua volta le altre due forme, quando esso si consideri in tutta la sua pienezza; ma questo lo contiene in due maniere, cioè 1.° per vera insidenza delle altre due forme in esso, come loro principio, e 2.° perchè il reale presenta in sè attuato tutto l'ideale e tutto il morale, e quindi li contiene al modo suo proprio.

Finalmente il morale abbraccia di necessità le altre due forme, perchè tolta l'una o l'altra, l'atto morale svanisce; perchè insomma è in esso che l'ideale e il reale si congiungono attivamente.

Considerate sotto questo rispetto, le forme presentano una mutua insidenza dell'una nell'altra.

764. E tutto ciò vuol dire che, l'essere compiuto esistendo sotto tre forme distinte, qualunque sia la forma da cui si parte nel farne l'analisi, sempre si giunge a trovare tutto l'essere. Se analizzo l'ideale, trovo che esso contiene l'essenza del sentimento

intelligente e della bontà morale; se prendo a osservare il reale, non posso a meno che distinguere in esso ciò che lo rende intelligente (ideale) e ciò che lo compie e perfeziona (bontà morale); se per ultimo considero l'essere morale, non lo posso nè men concepire, senza pensarlo come intelligente (reale) e come intelligibile (ideale).

Dal che deduco questo corollario ontologico: « Quantunque « l'ente sia in tre modi; tuttavia in ciascun di essi l'ente è com- « piuto, perchè ciascuno abbraccia tutto l'ente alla sua maniera ».

CAPITOLO QUARTO.

SOMMA SEMPLICITA' DELL'ESSERE DEDOTTA DALL'INSIDENZA DELLE FORME.

765. Ora, chi ben rifletta a questa relazione di insidenza delle tre forme dell'essere, facilmente verrà ad accorgersi che l'essere pieno e completo non è molteplice, ma semplicissimo.

766. *Molteplice* è ciò che risulta dall'assieme di parti; *semplice* è ciò che esclude il molteplice, le parti.

Ora, le forme dell'essere non sono sue parti, ma sono l'essere stesso. Qui le forme non sono da noi considerate come categorie, ma come la fisica e assoluta costruzione dell'essere, come l'essere stesso il quale esiste così e non altrimenti. Ond'è che in ogni forma esiste tutto l'essere, perchè la distinzione delle forme non è *entitativa*, ma solamente *modale*. E non solo non ripugna che l'*identico* essere accolga in sè *pluralità di modi;* ma essendo questa essenziale all'essere, non vi introduce pluralità di esseri o vero di *parti* del medesimo essere. Per la relazione poi dell'inesistenza di una forma nell'altra si intende, come l'essere non cessi di essere uno identico semplicissimo a malgrado della varietà modale. Infatti, se l'ideale non esiste che nel reale; dunque non sono due esseri, ideale uno, reale l'altro; ma sono l'identico essere con due rapporti intrinseci, il rapporto che passa tra l'intelligente e l'obietto inteso, e tra l'inteso e l'intelligente. Da questa inesistenza avviene che quell'istesso che intende (il reale) sia il medesimo che è intelligibile (l'ideale). Dunque e il reale e l'ideale non sono entitativamente e realmente, ma solo modalmente distinti.

L'istesso ragionamento poi si può fare riguardo al morale.

Dunque la trinità delle forme non toglie all'essere la sua semplicità; e l'identico essere (1) è uno e trino; anzi non è trino, ma uno, perchè la trinità non è nell'essere, ma nelle sue forme o vero è uno nell'*essere*, è trino nei *modi*.

767. La semplicità dell'essere sotto le tre forme riceverà maggior luce, confrontando la relazione di insidenza sopra descritta con tutte le altre connessioni ontologiche esistenti nell'essere relativo.

Il corpo, per esempio, è ontologicamente congiunto coll'anima sensitiva, sicchè costituisce un solo individuo animale con essa; lo spirito è congiunto coll'idea che lo rende intelligente. Ma nè il corpo è l'identico essere coll'anima; nè lo spirito coll'idea. Quindi in questi enti vien meno quella semplicità piena e assoluta, che risplende nell'essere essenziale. Egli è vero che l'anima, tanto intellettiva che sensitiva, non consta di parti, ma è puro principio e perciò semplice. Però l'anima non sussiste da sè, divisa da ogni altra entità; quantunque in sè sia una sostanza, e sostanza distinta dal suo termine, pure non si può concepire divisa che per astrazione, mentre, ove fosse separata o dal corpo, se sensitiva, o dall'idea, se intellettiva, non potrebbe sussistere. Vero è che nè meno nell'essere essenziale può darsi una separazione dell'ideale dal reale, e del morale dalle altre due forme; ma nell'anima vi è congiunzione ontologica di due sostanze diverse, le quali, per quanto intimamente unite, sono però sempre numericamente, entitativamente distinte. L'anima e il corpo formano un solo individuo animale, ma per la congiunzione ontologica, e non già per sè, mentre l'anima e il corpo non sono l'identico essere. Egualmente, lo spirito e l'idea sono congiunti ontologicamente, ma in modo che l'uno e l'altro non sono l'identico essere.

(1) Tutto questo discorso intorno all'essere e alle sue forme tornerà giovevolissimo anche alle scienze teologiche, purchè non si prendano degli abbagli e non si sentenzi alla spensierata. Chi, per esempio, volesse applicare queste cose alla distinzione delle persone divine, potrebbe con facilità cadere in errori gravissimi; giacchè le forme non sono precisamente le Persone; ciò che avvertiremo anche più innanzi. A cagion d'esempio, la forma ideale non è già la seconda Persona, la quale non è mera idea, ma è *Verbo*, sostanza o sussistenza. Noi qui non facciamo che analizzare l'essere nei limiti dell'osservazione ontologica e razionale.

Non è così dell'essere preso in astratto e nella sua pura essenza. Questo ci si presenta, non già come il risultato di una congiunzione, non come un composto, ma come identico sotto tutte le forme. Giacchè esso non risulta di materia e di forma, essendo tutto formale, alieno da ogni materia; non si presenta come effetto di una congiunzione, mentre nessuna forma può sussistere senza l'altra, nè abbisogna dell'altra, ma tutte insieme sono l'essere, l'identico essere che esiste tutto sotto ciascuna forma, perchè ciascuna presa astrattamente dimanda le altre, e così nelle altre rientra senza però confondersi. Insomma: l'essere reale è; non può essere reale senza che sia intelligente e bono, senza quindi che porti la forma ideale e morale nel suo seno; di modo che queste forme gli sono essenziali e interne. Se queste forme gli sono così essenziali che non sarebbe egli stesso, se non le avesse, esse forme non sono enti, non sono cose realmente distinte da lui. Dunque sono lui, e non già sue parti, dunque l'essere è semplicissimo.

768. E non bisogna imaginarsi che la *semplicità* escluda la *varietà*. La varietà non è che distinzione: ora la distinzione può essere formale o sia modale, o entitativa. La varietà entitativa induce moltiplicità; il *vario* non essendo che l'esclusione dell'uniforme, se si prende nel significato di *altro*, di *alterità sostanziale*, allora è lo stesso che la *pluralità numerica* delle sostanze. Ma il vario e l'alterità per sè presa non è che il concetto generico di ciò che non è l'identico sotto ogni rispetto anche modale. Ora la *varietà modale* non esclude l'*identità entitativa*, poichè l'identico essere può esistere, deve anzi esistere in più modi. Ora, siccome le forme sono tre, e non già una; siccome esse non sono enti, ma tre modi o atti diversi dell'ente; siccome esse sono essenziali all'ente, cosicchè esso non sarebbe, se non fosse in tre modi; così l'essere presenta necessariamente la varietà nel suo seno, e questa varietà non lo divide, non lo moltiplica, non lo compone; e perciò essa non contrasta colla sua semplicità.

769. Ogni essere limitato e finito, quantunque semplice, attesa la sua natura immateriale, se si tratta di un ente-principio; tuttavia, appunto perchè finito, non può sussistere senza che sia congiunto con un ente-termine, il quale non è identico con esso lui. Ciò è quanto abbiamo detto pocanzi. Infatti il corpo,

termine del subietto senziente, non è identico col principio che sente; l'idea termine obiettivo delle intelligenze finite, non è identico coi principii intelligenti.

Per questo rispetto, non solo vien meno in questi enti l'assoluta semplicità, ma eziandio la *totalità*, la quale è *propria* dell'essere non limitato, ma infinito. Perciocchè l'essere o è tutto, o non è. Che non sia è contraddittorio; dunque è tutto; dunque presenta la totalità. Giacchè l'essere o è reale o ideale o morale; fuori di queste forme non si danno che passioni dell'ente. Ma il reale senza limiti porta nel suo seno l'ideale e il morale. Dunque è tutto.

770. Guardiamoci qui da un sofisma. — È tutto, si può dire; dunque niente esiste fuori dell'essere illimitato. — Noi diciamo che l'essere è tutto, e non già che è tutti gli esseri. Se fosse molteplice, composto, e non semplice, allora sarebbe più enti, e non l'ente. Ma essendo l'ente, è tutto l'ente. Qui il tutto non inchiude l'ente limitato contingente finito; ma soltanto ciò che è essenziale all'ente onde sia, cioè tutti i modi che essenzialmente appartengono all'ente. Se non fosse tutto, non sarebbe più illimitato, e perciò nè pur semplice. Ma è semplice: dunque è tutto. Dal momento poi che è illimitato, che non si può pensarlo mancante di qualche cosa che all'essere appartiene, è chiaro che esso è tutto; cosicchè dalla semplicità dell'essere si ricava che esso è illimitato, è vario, è tutto, ed è uno.

771. L'*unità* infatti non può essere tolta dalla totalità; anzi la totalità non può darsi che nell'essere assolutamente uno. Infatti se l'essere è il tutto; dunque non vi è che un solo essere: se due esseri esistessero (parlo sempre dell'essere in senso assoluto), nè l'uno nè l'altro sarebbe semplicissimo, nè l'uno nè l'altro sarebbe tutto.

CAPITOLO QUINTO.

TRA LE FORME DELL'ESSERE NON SI DA' RELAZIONE DI DIPENDENZA.

772. Se le forme dell'essere sono distinte tra loro e incomunicabili l'una all'altra, e se ciascheduna è così necessaria all'essere che, ove per ipotesi impossibile una sola mancasse, l'essere non sarebbe; ne consegue che tra le forme non si dà rela-

zione di dipendenza, ma di perfetta eguaglianza e di coesistenza simultanea e necessaria.

773. Si osservi infatti che le tre forme, appunto perchè inconfusibili, hanno fra loro una mutua indipendenza; mentre l'essere è bensì tutto nella forma ideale, tutto nella reale, tutto nella morale, ma ciò che vi è in una non si trova nell'altra, perchè invano cercheresti l'idealità nella realità, e la moralità nelle altre due forme. In tal caso non sarebbero più tre forme, ma una sola.

774. Si dirà che, se l'ideale non esiste che nel reale, dunque dipende da questo, è questo che lo forma coll'atto della intelligenza. Ma ciò è falso; giacchè il reale non potrebbe avere l'atto suo dell'intendere, se non fosse l'ideale, che è mezzo del conoscere. Ciò che il reale genera dal suo seno è il Verbo. Ma nè men questo *dipende* propriamente dal reale, essendo altra cosa il dipendere e l'esser generato. Il reale e l'ideale sono due forme inseparabili, ma non dipendenti l'una dall'altra.

Il morale poi è un atto che non si può far dipendere nè dall'ideale nè dal reale, perchè nè meno essi sarebbero, se il morale non fosse. In breve: le forme non sono prodotte l'una dall'altra, nè l'una contiene più dell'altra, nè l'una preesiste all'altra. Dunque ciascuna è indipendente dall'altra.

775. Ma non è egli vero, che noi non possiamo concepire l'ideale, se non pensando un reale in cui sia; nè il morale, se non sappiamo le sue condizioni necessarie, che sono l'idealità e la realità? Quando invece noi possiamo benissimo pensare un reale, senza pensarlo in pari tempo intelligente e morale. Ma se pensiamo un'idea, ce la fingiamo prodotta da una mente; e quando pensiamo la bontà morale, la pensiamo come un prodotto della volontà.

Questo discorso noi lo facciamo, allorchè ragioniamo degli enti finiti, i quali non sono l'essere e non hanno per essenza l'atto dell'idealità e della moralità. Le idee umane, per esempio, le diciamo prodotte per indicare l'atto accidentale e contingente con cui l'uomo le intuisce; la moralità umana la diciamo prodotta nel vero senso, perchè la nostra volontà non è che potenza morale, e non moralità, molto meno moralità essenziale e assoluta. Al contrario l'essere completo e assoluto sussiste in tutte tre le forme necessariamente; e tanto si può dire che, per esem-

pio, l'ideale dipende dal reale, quanto il contrario. Il che vuol dire che queste due forme sussistono indipendenti, entrambe essenziali necessarie all'essere.

776. La dipendenza di una forma dall'altra sarà bensì logica, in quantochè non si può avere il concetto di cosa sussistente, se prima non si ha qualche idea; nè si può pensare la moralità e saperne l'essenza, se non siansi prima concepite le altre due forme, delle quali essa è l'unione. Ma noi qui non parliamo della dipendenza logica, ma dell'ontologica, la quale non si dà nè può concepirsi nelle forme dell'essere.

777. Pertanto l'essere è coetaneo alle forme, le forme all'essere; ciascuna contribuisce a costituirlo, nessuna di esse è maggiore dell'altra, nessuna è anteriore alle altre; ognuna ha un atto suo proprio e distinto da quelle delle altre, benchè tutte non facciano che l'atto unico e identico dell'essere; ciò che fa l'una non può far l'altra, ma nessuna può niente se non assieme alle altre. Eguali nel quanto e non nel quale, le forme non possono dipendere l'una dall'altra; perchè sono l'essere; e che l'essere dipenda dall'essere è assurdo.

CAPITOLO SESTO.

LA VERITÀ E LA BONTÀ NON SONO RELAZIONI, MA SONO LE FORME STESSE.

778. La *verità* è la relazione di identità che passa tra l'essere ideale e il reale; o altrimenti essa è « l'esemplare delle cose ». Acciocchè una cosa si possa dir vera, deve corrispondere alla sua essenza che è contenuta nella sua idea; ond'è che la verità è intelligibile, ideale (Log. Sez. II, P. I, cap. I).

779. La *bontà* poi è il perfetto accordo dell'attività volitiva coll'esigenza dell'essere; la volontà che aderisce all'essere come in sè bono e se ne compiace, si dice bona.

780. Ciò posto, il *vero* e il *bene* esprimono la relazione dell'ente con una intelligenza e con una volontà.

Ma poichè l'intelligente e il volente è anch'esso un ente; perciò il vero e il bene, o la verità e la bontà sono relazioni intrinseche e necessarie che l'ente ha seco stesso. Queste relazioni si riducono alle forme stesse dell'essere considerate nel loro rap-

porto. La forma reale in relazione logica coll'ideale è *verità*, la forma reale in relazione attiva o volontaria coll'ideale o col *reale conosciuto*, è *bontà*.

CAPITOLO SETTIMO.

SECONDA CLASSE DI RELAZIONI. — *RELAZIONE DI PRINCIPIO E TERMINE.*

781. Dalla dottrina del sintesismo naturale e necessario dell'essere abbiamo già appreso (Lib. IV) che l'ente compiuto non può sussistere senza il dualismo del *principio* e del *termine*.

782. *Principio* è atto supremo attivo di operare.

783. *Termine* è ciò, in cui l'atto del principio va a terminare colla sua operazione.

784. Vedemmo che non si può dare principio senza termine, nè termine senza principio; il contrario ripugna, perchè suppone vivo, sussistente l'essere, quantunque diviso e spezzato. Se si divide il principio dal suo termine, non è più un principio, e mancando dell'atto supremo, non è più; e così dicasi del termine.

785. In ogni ente reale finito noi troviamo questa dualità; ed essendo essa legge ontologica, deve verificarsi in ogni ente, e perciò anche nell'essere essenziale e completo: anzi è appunto perchè questo è fatto così, che la congiunzione del principio e del termine non può mancar mai in verun ente anche relativo e finito.

786. Ma nell'ente finito e relativo il principio si distingue entitativamente dal proprio termine. Accade egli lo stesso nell'ente essenziale e completo? Se ciò fosse, non sarebbe più l'ente semplicissimo, e non si direbbe più con verità ch'egli è l'identico essere sotto tre forme distinte. Dunque nell'ente completo il principio non si distingue entitativamente dal suo termine.

787. Dove dunque si troverà nell'ente così concepito il termine, dove il principio? Nelle sue forme, perchè questa è l'unica distinzione che nell'essere possiamo rinvenire razionalmente. E così le forme presentano un'altra classe di distinzioni, quella di principio e quella di termine.

788. Qual'è la forma che ha ragione di principio, e quale è quella che ha ragione di termine? Secondo il diverso rispetto

sotto cui si contemplano, le forme fanno l'officio o di principio o di termine.

Il reale ha ragione di principio, perchè è desso che contiene nel suo seno l'ideale e il morale, e che per mezzo dell'ideale pronuncia il Verbo e si completa nell'Amore. Ma egli stesso è *termine* dell'ideale in quanto è l'obietto conosciuto. Giacchè il conoscente in quanto conosce è principio; ma in quanto è conosciuto ha ragione di termine. Siccome poi l'essere essenziale è ad un tempo e cognito e conoscente; così esso è identico tanto come principio quanto come termine.

Il reale conosciuto è *termine immediato* del conoscente; ma non potendo poi egli compiere l'atto morale fuorchè per mezzo dell'ideale, perciò il morale è suo *termine mediato*.

789. Nell'Ente assoluto il reale è *principio*, e l'ideale è *termine*; poichè, siccome l'ideale divino è lo stesso Dio inseparabile dal reale divino e identico con lui, l'idea è per lui e mezzo di conoscere e obietto conosciuto; non però la mera idea, ma il verbo, il quale è atto del reale intelligente. La diversità non è che modale, mentre vi è perfetta identità entitativa.

Nell'ente relativo la cosa va diversamente; in esso il principio è distinto entitativamente dal suo termine. L'ente relativo intelligente ha per suo obietto l'idea dell'essere; e siccome l'idea è forma dell'intelligenza, forma obiettiva, perciò si distingue realmente dal subietto. Se si considera dunque l'essere ideale come quello che dà forma al subietto relativo, allora questo è termine e l'idea è principio. Se poi si considera l'atto del subietto che intuisce l'idea, senza per altro nè identificarsi con essa nè alterarla, allora il subietto è principio, cioè principio del proprio intendere, e l'idea è termine, cioè termine obiettivo dell'atto di intuizione.

790. Così l'idea è principio e termine simultaneamente. È principio e è termine straniero all'essere relativo, e a lui anteriore, non mai un costitutivo intrinseco della sua sostanza, del suo essere.

L'ente relativo poi per mezzo dell'idea ha relazione coll'assoluto; onde si divide tanto da sè, termine, quanto dagli altri enti relativi.

791. Il termine degli enti relativi altro è termine e principio a un tempo, come l'idea; e altro è puro termine, non obiet-

tivo, come il corpo nell'animale. Ora, in tutti gli enti relativi, il termine a cui si appoggiano nell'ordine subiettivo, è uno straniero, e però un altro ente, un ente estrasubiettivo. Gli estrasubietti, non essendo obietti, forz'è che appartengano a un altro subietto, il quale resta occulto, ma si rileva mediante il ragionamento dialettico, come si è veduto parlando dei *principii animatori* e del *principio corporeo*. Uno di questi estrasubietti è lo spazio, e l'altro è la materia. Queste due entità sono termini stranieri del principio sensitivo animale.

792. Tutti gli enti relativi, ove si rapportino all'atto creativo che è principio della loro esistenza, non esclusi i subietti, sono enti-termine; i subietti sono principii solo relativamente ai termini inferiori, spazio e materia.

CAPITOLO OTTAVO.

CLASSIFICAZIONE DEGLI ENTI SECONDO LA RELAZIONE DI PRINCIPIO E DI TERMINE.

793. Se si considera il sintesismo dell'essere, nessun ente reale sussiste che non presenti come suo necessario organismo un principio e un termine. Ma ove si consideri separatamente ciò che ha natura di principio e ciò che ha natura di termine, gli enti si possono distinguere in tre classi, che sono:

1.° Gli enti-principio, come l'*anima umana*.

2.° Gli enti-termine, come il *corpo umano* subiettivo e il corpo estrasubiettivo.

3.° Gli enti risultanti da principio e termine. Tale l'*uomo*.

794. Il principio può essere ideale o reale; così pure il termine.

795. Il termine ideale (l'idea dell'essere) è principio rispetto al termine reale (il reale conosciuto). L'idea è forma della cognizione, *principium cognoscendi;* dunque è principio riguardo al reale che si conosce come un suo termine. Ma essa idea è termine rispetto all'atto dell'intuizione.

796. Il *principio* e *termine ideali* sono *necessari*, e non *contingenti*. L'idea non presenta che la possibilità, la quale è necessaria.

797. Il *principio*, ho detto, può essere anche *reale*. Tale è lo

spirito umano; tale molto più è il reale assoluto. Or dunque il principio non è sempre *necessario*, ma può essere necessario o contingente, assoluto o relativo. E così pure il termine reale; giacchè il reale assoluto può essere termine della percezione, come è termine della cognizione divina in Dio, e quindi termine necessario; laddove lo spazio e i corpi sono termini contingenti per le anime sensitive, e tutti i relativi sono termini contingenti dell'atto creativo.

798. Per ultimo, l'ente composto di principio e di termine può essere ideale e reale; in quanto è ideale, è necessario; in quanto è reale, può avere un principio necessario o contingente.

799. Se vi è un principio reale necessario, il termine è necessario, è l'assoluto. Ma possono esserci altri termini delle sue operazioni, i quali siano contingenti (le creature). Questi sono termini *estrinseci* delle sue operazioni; e perciò non gli appartengono necessariamente, e nè pure formano con lui un solo ente, nè men quando sono dati.

800. Il termine può essere necessario, essendo il principio contingente, come nell'intelletto umano, congiunzione di un elemento divino con un principio creato.

801. Riassumiamo in breve questa classificazione.

I. Enti-principio.

A. Ente-ideale, necessario (principio nell'ordine obiettivo rispetto agli enti relativi).

B. Ente reale.

1.° Necessario (s'identifica entitativamente coll'ideale).

2.° Contingente.

II. Enti-termine.

A. Ente ideale (termine obiettivo nell'ordine de, enti subiettivi come tali; ed è il medesimo che l'ente-ideale-principio).

B. Ente reale.

1.° Necessario (s'identifica entitativamente coll'ideale).

2.° Contingente.

III. Enti misti, o risultanti di principio e di termine.

A. Enti che hanno principio e termine contingenti. — Animali bruti.

B. Enti che hanno il termine ideale necessario, e il principio contingente. — Subietti intelligenti relativi.

C. Ente che ha il principio reale necessario, e questo ha un *termine medio necessario* che è l'ideale, e un *termine morale*, il quale trae seco un *termine della sua operazione*, reale e contingente, o sia relativo. — Dio.

CAPITOLO NONO.

SI COMPLETA IL CONCETTO DELL'ENTE ASSOLUTO E DELL'ENTE RELATIVO.

802. E qui per ultimo da tutto questo discorso intorno alle relazioni intrinseche delle forme dell'essere ci sarà cosa agevole il formarci un pieno concetto dell'Ente assoluto, e il distinguerlo da quello di ente relativo.

È questo appunto lo scopo della filosofia tutta quanta, quello cioè di condur la mente col mezzo dell'osservazione e del ragionamento a trovare il primo principio di tutte le cose, la ragione ultima non solo delle cognizioni ma degli enti stessi conosciuti, la prima verità, la prima causa, la prima realità che contiene in sè stessa, non solo la ragione logica, ma anche la ragione ontologica e morale o finale di tutte le cose. Trovato questo Ente reale e sussistente, completo e assoluto, è trovata la chiave di tutte le difficoltà che possono insorgere nella mente umana quando si dimanda il perchè delle cose, è dissipata ogni oscurità, è sciolto ogni enigma, quantunque resti sempre occulto il come.

803. Ragionando dell'essere come distinto nelle sue forme noi ci siamo tenuti sulla via dell'astrazione; e abbiamo trovato che l'essere non può esistere fuorchè a condizione che sia trino nelle forme e uno nell'essenza.

La Teologia naturale dimostra con argomenti invincibili la *sussistenza* di quell'essere che noi abbiamo analizzato coll'osservazione ontologica. E questo essere esistente in tre modi ed unico nella sostanza è appunto l'*Ente assoluto*.

804. L'Ente assoluto è « quello che ha in sè il perfetto organismo dell'essere ».

805. L'essere non è perfetto o sia completo, 1.° se non sussiste in tre forme distinte, 2.° se non è uno nelle tre forme.

Dunque « all'essenza dell'Ente assoluto appartiene di esser uno e trino allo stesso tempo ».

806. L'unità di sostanza o di essenza e la trinità delle forme è tutto quello a cui può arrivare la ragione umana colle sue speculazioni, ragionando di Dio. Platone e altri filosofi avevano trovato che in Dio si distingue l'Ente intelligente e il Verbo; lo Spirito, l'Amore era sfuggito alla loro osservazione. I razionalisti poi fecero del mistero della divina Trinità un trovato umano; pretesero di riscontrare le due prime Persone nell'Ente e nel Verbo platonico, a cui in seguito aggiunsero la terza che è lo Spirito. Non videro costoro che il distinguere in Dio queste tre cose, Ente Verbo Spirito, non è ancora l'aver trovato il mistero fondamentale del Cristianesimo. Giacchè la distinzione filosofica è razionale, non è arcana e misteriosa, ma dedotta dall'osservazione dell'Ente completo; ma non è una distinzione *personale* e *sussistente*, qual'è quella che la Chiesa ci comanda di credere, perchè da Cristo insegnata. Il razionalismo e il panteismo dei neoplatonici e dei moderni è nato dal confondere le forme dell'Essere colle Persone divine. Noi diciamo bensì che la distinzione delle tre forme avvicina la parte razionale alla parte rivelata della cognizione di Dio; diciamo coi Padri e Dottori della Chiesa che la trinità personale non pugna ma si concilia coll'unità dell'Ente, a quel modo che anche nell'uomo si distinguono il senso l'intelletto e la volontà, senza che siano tre anime; diciamo quindi che la ragione stessa ci conduce per analogia a riconoscere in Dio unità sostanziale e trinità di persone; ma ci guardiamo dal confondere la distinzione delle forme con quella delle persone divine. Diciamo anzi che, se l'umana ragione ha potuto colle sue forze trovare nell'Assoluto trinità di forme nell'unità dell'essere, a ciò fu aiutata dal lume della divina rivelazione.

807. « L'Ente *trino* non è in pari tempo anche *uno*, se non « in quanto presenta il perfetto organismo dell'essere ». Il che è chiaro; poichè dove un ente non avesse in sè questo perfetto organismo, già non sarebbe uno, quantunque partecipasse delle tre forme. Egli sarebbe limitato in questa partecipazione, e le forme non sarebbero identiche con lui, mentre per esempio la forma ideale essendo infinita e illimitata non sarebbe un costitutivo intrinseco della sua natura.

Ma l'Ente assoluto è uno e trino a un tempo.

Dunque « l'Assoluto è il solo che presenti il perfetto organismo « dell'essere ».

868. Il perfetto organismo dell'essere esige che una forma inesista nell'altra, l'ideale nel reale, il morale nelle altre due.

L'Ente assoluto ha il perfetto organismo dell'essere.

Dunque « l'Assoluto è l'Ente sussistente in tre forme l'una in- « sidente nell'altra, onde nasce la sua perfetta semplicità e unità « nella trinità delle forme ».

809. Le forme sono modi distinti e diversi dell'identico essere. Ma se non fossero eguali fra loro nel quanto, non presenterebbero più il perfetto organismo dell'essere.

Dunque « l'Ente assoluto è quello, in cui le forme dell'essere « sono perfettamente uguali fra loro »; dimodochè non vi è di più nel reale di quello che sia nell'ideale; non vi è di più nel morale di quello che sia nelle altre due.

810. Se le forme non sono che l'identico essere e tra loro eguali, ne segue che « le proprietà e gli attributi propri di una « forma, sono anche propri delle altre nell'Essere assoluto, meno « le proprietà distintive delle forme ».

Ma noi sappiamo per mezzo dell'idea dell'essere che la forma ideale è infinita eterna necessaria immutabile.

Dunque « nell'Ente assoluto anche le altre forme hanno que- « ste proprietà: dunque l'Ente assoluto è infinito eterno neces- « sario immutabile ».

811. Se l'Essere Assoluto è reale e sussistente, esso è forza attiva, è potenza, e deve poter operare; e chi opera è causa efficiente.

Dunque « all'Ente assoluto è essenziale di poter essere causa « efficiente ».

812. Se l'Essere assoluto ha nel suo seno l'ideale, ed è quindi perfetta e infinita intelligenza; e la legge dell'intelligenza è quella di operare per una ragion sufficiente;

Dunque « l'Essere assoluto, se opera, opera sempre sapiente- « mente o sia per una ragion sufficiente ».

813. L'Ente assoluto non solo è reale e ideale, ma anche morale. L'essere morale perfetto fa tutto ciò che è conveniente a farsi, che è cosa bona. Il produrre è cosa bona.

Dunque « l'Ente assoluto, quantunque libero, deve essere pro- « duttivo per convenienza della sua intrinseca morale bontà ».

814. L'Ente assoluto, appunto perchè presenta il perfetto or-

ganismo dell'essere, non può produrre niente in sè stesso; egli è un atto puro e completo.

Ma egli per la morale convenienza deve produrre.

Dunque, « l'Ente assoluto è produttivo di cose, di enti estrin-« secamente, o sia di enti sostanzialmente distinti da lui ».

Ma il produrre degli enti è farli sussistere dal nulla o sia creare.

Dunque « l'Ente assoluto è creatore ».

815. Il solo creare non ha ragione di fine; e l'essere morale non può operare, se non per un fine, anzi per un fine ottimo, qual è il maggior bene possibile morale-eudemonologico, ottenuto con mezzi suggeriti dalla legge della sapienza, che è quella della ragion sufficiente.

Dunque « l'Ente assoluto è quello che non solo crea, ma pro-« vede sapientemente alle sue creature, dirigendole al fine pro-« porzionato alla sua sapienza ».

816. Conchiudendo diremo, che « l'Ente assoluto è quello che « presenta il perfetto organismo dell'essere e opera conforme-« mente al medesimo ».

817. Fin qui dell'Ente assoluto; il relativo poi è « quello, come « abbiamo detto (Lib. IV), il quale presenta anch'esso le forme « dell'Ente assoluto, ma non il perfetto organismo dell'essere ».

818. Nell'ente relativo 1.° il termine è distinto entitativamente dal principio; 2.° non si dà quindi perfetta eguaglianza tra le forme di cui partecipa; 3.° non si può dire a rigore che l'ideale insieda nel reale relativo; 4.° non è perciò ente necessario e infinito, ma finito e contingente; 5.° non essendo tutto l'essere, non è *essere* ma una *passione dell'essere,* finchè non si contempla nell'essenza dell'essere stesso; 6.° non essendo l'essere, non è nè meno essenzialmente uno, ma è moltiplicabile all'indefinito; 7.° non ha il fine in sè stesso, ma lo trova nell'Assoluto, da cui ha la sussistenza e a cui tende per la partecipazione dell'idea.

INDICE

ONTOLOGIA.

INTRODUZIONE. — I. Definizione di questa scienza, e suoi rapporti colle altre parti della filosofia . . . . pag 7
II. Del problema ontologico . . . . » 10
III. Divisione dell'ontologia . . . . » 16
LIBRO PRIMO. — Classificazione dell'ente.
CAPIT. I. Su che si fondi la partizione dell'ente . . . . » 18
CAPIT. II. Della partizione logica dell'ente . . . . » 19
CAPIT. III. Della partizione dialettica dell'ente . . . . » 22
CAPIT. IV. Della partizione fisica dell'ente.
ARTIC. I. Se l'uomo possa parlare dell'ente qual è in sè stesso . . . » 25
ARTIC. II. Distinzione fra l'ente e le sue passioni . . . . » 27
ARTIC. III. L'essenza dell'ente ha tre atti o forme distinte . . . . » 32
ARTIC. IV. Delle categorie . . . . » 34
ARTIC. V. Si giustifica l'esposta dottrina delle categorie . . . . . . » 35
LIBRO SECONDO. — L'idea . . . . » 41
CAPIT. I. Distinzione tra l'essere manifestante e l'essere minifestato . . » *ivi*
CAPIT. II. L'essere manifestante è uno . . . . » 43
CAPIT. III. L'essere manifestante quale risplende alla mente umana non può identificarsi con Dio . . . . » 45
CAPIT. IV. L'essere manifestante non è cosa subiettiva . . . . » 52
CAPIT. V. All'essere manifestante appartengono le essenze delle cose contingenti . . . . » 53
CAPIT. VI. In che senso si dica ente universale . . . . » 54
CAPIT. VII. In che senso si chiami ente possibile, ente iniziale . . . » 55
CAPIT. VIII. L'ente manifestante è pura forma della cognizione, senza materia, e non è formato coll'astrazione . . . . » 58
CAPIT. IX. Come possa essere a un tempo forma della cognizione e della potenza conoscitiva . . . . » 59
CAPIT. X. Definizione e principali relazioni dell'idea . . . . » 60
CAPIT. XI. Dell'imperfezione della cognizione umana . . . . » 63

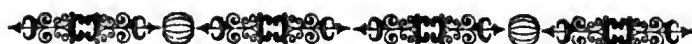
LIBRO TERZO. — La Dialettica . . . . pag. 67
CAPIT. I. Si espone novamente il problema ontologico . . . . » ivi
CAPIT. II. Soluzione generale del problema ontologico . . . . » 68
CAPIT. III. La pluralità degli esseri non viene dalla riflessione . . . . » 71
CAPIT. IV. Non si può ridurre ogni ente al pensiero . . . . » 72
CAPIT. V. Dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio . . . . . . » 73
CAPIT. VI. Distinzione dell'obietto per sè e dell'obiettivato . . . . . » 75
CAPIT. VII. Che cosa contenga in sè l'essere ideale . . . . » 76
CAPIT. VIII. La ragione suprema della pluralità degli enti è primordiale, necessaria e intrinseca all'essere . . . . » 77
CAPIT. IX. Di tre diversi gradi del pensare umano . . . . » 79
CAPIT. X. Dialettica trascendentale . . . . » 81
CAPIT. XI. Legge ontologica del sintesismo . . . . » 86
CAPIT. XII. Onde nasca il pensare relativo . . . . » 87
CAPIT. XIII. Del pensare erroneo . . . . » 88
CAPIT. XIV. Del pensare per via di obietti fittizi . . . . » 89
CAPIT. XV. Del pensare astratto . . . . » 90
CAPIT. XVI. Origine delle relazioni . . . . » 91
CAPIT. XVII. Classificazione delle relazioni . . . . » 92
CAPIT. XVIII. Donde nasca il bisogno della dialettica trascendentale . . » 95
CAPIT. XIX. Del pensare assoluto . . . . » 96
CAPIT. XX. Delle forme categoriche del pensare assoluto . . . . . » 98
LIBRO QUARTO. — Il reale.
CAPIT. I. In che consista il reale . . . . » 100
CAPIT. II. Distinzione fra l'essere assoluto e l'essere relativo . . . . » 102
CAPIT. III. Proprietà dell'essere assoluto e dell'essere relativo . . . . » 104
CAPIT. IV. L'ente relativo è distinto in due classi . . . . » 107
CAPIT. V. Dello spazio . . . . » 108
CAPIT. VI. Dell'ente materiale.
Artic. I. Nell'ente materiale si distingue la forma e la materia . . . » 112
Artic. II. Concetto di corpo e di materia . . . . » ivi
Artic. III. Concetto di materia prima . . . . » 114
Artic. IV. Della forma corporea . . . . » 115
Artic. V. La materia è inerte . . . . » 117
Artic. VI. Alla materia disgiunta da ogni principio immateriale non compete il concetto di individuo . . . . » 119
Artic. VII. Se i primi elementi della materia siano congiunti con un principio animatore . . . . » 124
Artic. VIII. Del principio corporeo . . . . » 126
Artic. IX. Delle qualità sensibili dell'ente corporeo . . . . » 127
Artic. X. Del concetto di sostanza materiale . . . . » 128
Artic. XI. Conclusione . . . . » 129
CAPIT. VII. Dell'ente relativo a sè stesso . . . . » 130

CAPIT. VIII. Del subietto in generale . . . . pag. 133
CAPIT. IX. Del subietto meramente sensitivo.
Artic. I. Concetto del subietto meramente sensitivo o animale . . . » 136
Artic. II. Delle condizioni ontologiche del subietto animale . . . . . » 137
Artic. III. Il subietto animale è composto di forma e di materia, di principio e di termine . . . . » 139
Artic. IV. Onde nasca la varietà degli animali . . . . » 141
Artic. V. Limitazione del subietto meramente sensitivo . . . . . . » 142
CAPIT. X. Del subietto meramente intellettivo . . . . » 144
CAPIT. XI. Del subietto misto, o sia animale e intelligente ad un tempo.
Artic. I. Individualità dell'anima mista di animalità e intelligenza . . » 146
Artic. II. Come l'anima sensitiva e intelligente sia mista di termine e di principio . . . . » 149
Artic. III. Le anime non sono enti misti di forma e di materia . . » 150
Artic. IV. Leggi ontologiche del pensiero . . . . » *ivi*
Artic. V. Della persona . . . . » 158
Artic. VI. La sola persona è ente compiuto . . . . » 161
Artic. VII. Della limitazione e imperfezione naturale del subietto intelligente relativo . . . . » 163
CAPIT. XII. Del nesso ontologico delle sostanze . . . . » 167
CAPIT. XIII. Delle operazioni degli enti contingenti.
Artic. I. Distinzione tra l'atto e la potenza . . . . » 170
Artic. II. Si danno potenze recettive, passive e attive . . . . . » 171
Artic. III. Concetto ontologico delle operazioni . . . . » *ivi*
Artic. IV. Difficoltà che si incontra nel cercare la ragion sufficiente degli atti transeunti . . . . » 174
Artic. V. Delle operazioni che si attribuiscono agli enti materiali, e quale ne sia la ragion sufficiente . . . . » 175
Artic. VI. Ragione degli atti transeunti del principio senziente . . » 178
Artic. VII. Atti transeunti del principio razionale . . . . » 179
CAPIT. XIV. Distinzione ontologica tra sostanza e accidente . . . . » 181
CAPIT. XV. Soluzione generale del problema che si presenta negli atti accidentali e nel trasnaturamento delle sostanze contingenti . . . . » 184
CAPIT. XVI. Leggi dell'attività dell'essere considerato nelle sue tre forme » 187
Artic. I. Legge dell'attività dell'essere considerato semplicemente come reale . . . . » 188
§ 1. *Concetto di causa e di effetto* . . . . » *ivi*
§ 2. *Delle varie specie di cause* . . . . » *ivi*
§ 3. *Questione intorno alle cause seconde* . . . . » 192
§ 4. *Delle relazioni tra cause ed effetto* . . . . » 197
Artic. II. Legge dell'attività dell'essere considerato come intellettuale . » 201
§ 1. *Del fine* . . . . » 203
§ 2. *Dei mezzi* . . . . » 206

Artic. III. Legge dell'attività dell'essere considerato come morale . pag. 208
CAPIT. XVII. Dell'operazione divina . . . . » 213
LIBRO QUINTO. — Il morale.
CAPIT. I. In che consista la forma morale dell'essere . . . . » 217
CAPIT. II. La moralità è cognizione amorosa . . . . » 219
CAPIT. III. Come la forma morale congiunga insieme le altre due forme . » 223
CAPIT. IV. La forma morale introduce l'ordine nell'essere . . . . . » 224
CAPIT. V. La moralità appartiene anch'essa all'essenza dell'essere, ed è vera sua forma, distinta dalle altre . . . . » 226
CAPIT. VI. Che ogni atto morale inchiude il rispetto di tutto quanto l'essere » 230
CAPIT. VII. Delle varie forme che assume la moralità . . . . . . » 232
CAPIT. VIII. Della moralità essenziale e necessaria, e della moralità accidentale e contingente . . . . » 235
CAPIT. IX. Origine del mal morale . . . . » 237
CAPIT. X. Del merito e della ricompensa . . . . » 241
CAPIT. XI. Nesso ontologico tra la moralità e la felicità. Origine della giustizia rimuneratrice . . . . » 244
CAPIT. XII. Il bene morale eudemonologico è il fine ultimo di tutte le cose.
Artic. I. L'essere non può mancare di un *fine ultimo* . . . . . . » 248
Artic. II. Qual sia la cosa che sola ha ragione di fine. Del bene e delle varie sue specie . . . . » 249
Artic. III. Il bene morale-eudemonologico è l'unico bene degno dell'essere intelligente . . . . » 253
Artic. IV. Il fine di tutte le cose è il conseguimento del sommo bene fin qui descritto . . . . » 254
Artic. V. Soluzione di alcune difficoltà . . . . » 256
LIBRO SESTO. — Le tre forme dell'essere considerate nelle loro reciproche e intrinseche relazioni.
CAPIT. I. Delle cose trattate fin qui, e di ciò che passiamo a trattare . » 261
CAPIT. II. Che cosa si intenda per le relazioni intrinseche delle forme . » 262
CAPIT. III. Prima classe di relazioni esistenti tra le forme. — *Relazioni di insidenza* . . . . » 264
CAPIT. IV. Somma semplicità dell'essere dedotta dall'insidenza delle forme » 269
CAPIT. V. Tra le forme dell'essere non si dà relazione di dipendenza . » 272
CAPIT. VI. La verità e la bontà non sono relazioni, ma sono le forme stesse . . . . » 274
CAPIT. VII. Seconda classe di relazioni. — *Relazioni di principio e termine* » 275
CAPIT. VIII. Classificazione degli enti secondo la relazione di principio e termine . . . . » 277
CAPIT. IX. Si compiela il concetto dell'ente assoluto e dell'ente relativo » 279

TEOLOGIA

NATURALE.



INTRODUZIONE.

Omnia possunt dici de Deo, et nihil digne dicitur de Deo. Nihil latius hac inopia. Quæris congruum nomen, non invenis; quæris quoquo modo dicere, omnia invenis.

S. Aug. in Jo. tract. XIII, 5.

1. Come i raggi della luce si appuntano tutti dalla circonferenza al centro commune da cui emanano; così, nell'ordine dello scibile, tutte le scienze speciali in cui lo scibile stesso, e più particolarmente la Filosofia, si divide e scomparte, vanno a terminare come in proprio centro nella scienza dell'Ente assoluto e completo, primo principio e ultimo fine di tutte le cose, e da essa ricevono l'ultima spiegazione e il loro compimento. O sia che noi ci facciamo a indagare la ragione ultima delle nostre *cognizioni*, o vero quella delle *sussistenze* da noi percepite o congetturate, non possiamo togliere quella contradizione che, siccome vedemmo nell'Ontologia (15 e segg. 159 e segg. e altrove passim), la dialettica discopre e riconosce nel pensar volgare e imperfetto, finchè non siasi dimostrata e riconosciuta così l'esistenza come la natura dell'Ente tutt'insieme ideale reale e morale, dell'Ente assoluto sotto ogni rispetto, dell'Ente per eccellenza, fonte prima e unica di tutto lo scibile, di tutto il reale.

2. E questo Ente è *Dio;* e la scienza che ne tratta, si chiama *Teologia*.

3. Finchè non si trattava di sapere se non qual fosse la ragione ultima logica delle nostre cognizioni imperfette e naturali e il criterio supremo logico della certezza, noi ci siamo fermati all'*essere ideale communissimo* che trovammo essere il lume

del nostro intelletto. Questo infatti da una parte è indispensabile a conoscere e pensare chè che sia, anche l'Ente assoluto stesso; dall'altra, ove gli si aggiunga il *sentimento* e la *riflessione*, è bastevole al bisogno così del percepire le cose, come del ragionare e completare le nostre cognizioni. Ma quando poi si dimanda, se quell'*essere ideale* abbia il *suo proprio reale*, infinito necessario immutabile come lui; e, come è per noi *obiettivo*, così sia *in sè stesso anche subiettivo;* quando si riflette ch'esso non può esistere in sè medesimo così limitato e imperfetto quale si presenta al nostro intuito primitivo, ma deve esistere in sè perfetto e completo nell'Ente tutt'insieme ideale reale morale; allora non si può a meno di riconoscere che l'ideologia è anch'essa una scienza imperfetta, almeno finchè non le sia tolta quella contradizione che ci sarebbe nell'ammettere che l'Ente ideale communissimo basta a sè, non è un'appartenenza di verun altro ente, e non sussiste che come ideale. Se bene l'essere ideale contenga in sè la ragione di tutto lo scibile e perfino del reale e morale divino, mentre una *ragione* non è mai altro se non ciò che rende conoscibile evidente e certo l'essere sotto qualsiasi forma; tuttavia esso non può scompagnarsi affatto da ogni sussistenza, senza diventare un assurdo, perchè, così sequestrato, è imperfetto e incompleto, non essendo che l'essere iniziale, il disegno dell'essere. Laddove noi abbiamo veduto nell'Ontologia, che l'essere obiettivo (ideale) non può mancare di essere anche subiettivo (reale); e non essendo esso identico al nostro spirito, perchè necessario eterno infinito, deve appartenere a un reale che abbia gli stessi caratteri. Così l'Ideologia si connette strettamente colla Teologia.

4. Lo stesso ragionamento può ripetersi riguardo a tutte le scienze di *percezione* che hanno per oggetto un reale percepito, quali sono la Psicologia, la Cosmologia ed altre; le quali, non avendo per loro oggetto che delle esistenze contingenti e finite, quantunque siano certe e inconcusse finchè si restringono a provare l'esistenza e la natura del loro obietto, si palesano poi incomplete quando si fanno a cercarne l'origine, o sia la causa prima e la loro ultima destinazione. Il primo principio di ogni cosa contingente e l'ultima o rimota sua destinazione altro non può essere che l'Ente necessario e infinito.

5. L'Ontologia poi, creando una teorica dell'essere conside-

rato sotto le sue tre forme primordiali e nell'unità indivisibile dell'essenza dell'essere, non può discendere dall'astratto e dall'ideale alla realtà e sussistenza, facendo una semplice e piena applicazione della teoria dell'essere, senza incontrarsi nell'Ente realissimo e assoluto, il quale è *Dio*. Perciò che noi l'abbiamo considerata come una grande prefazione alla Teologia.

6. Per ultimo le scienze morali mancherebbero dell'ultimo e più sodo lor fondamento, quando non dessero per supposta l'esistenza e la natura dell'Ente assoluto. Tutta la dignità e la forza dell'atto morale consiste appunto nel tendere all'Assoluto e nell'inchiudere in sè il rispetto e l'amore di tutto l'essere. Mancherebbe inoltre alla legge morale il suo titolo, qualora non inducesse un' obligazione necessaria. Ma l' obligazione non sarebbe necessaria, quando non nascesse dal concetto dell'essenza dell'essere, il qual concetto ci porta direttamente all'Assoluto. Finalmente, sarebbe rotto il nesso ontologico tra il merito e la ricompensa, tra la virtù e la felicità, sarebbe inutile l'educazione del cuore, non avrebbero un significato i rimorsi, qualora non sussistesse un rimuneratore infallibile e giustissimo, che riducesse in atto quella sanzione di cui la legge morale non può mancare, senza diventare assurda. Dunque la scienza della morale deve ammettere come un postulato l'esistenza di Dio, o almeno deve condurre a Dio, terminare in Dio, quando non voglia fermarsi alla metà del suo cammino senza conchiudere nessuna vera e necessaria obligazione.

7. Queste considerazioni bastano a farci comprendere la nobiltà e l'eccellenza della Teologia, la quale giace come in mezzo a tutte l'altre scienze per communicare a ciascuna i suoi pregi e la sua importanza. Tolto infatti il concetto del reale assoluto, l'uomo e l'universo tutto quanto è un enigma, per non dire un assurdo: le intelligenze mancherebbero della cognizione per loro più essenziale, quella del loro vero principio e dell'ultimo loro fine; l'universo offrirebbe lo spettacolo di tanti effetti, dei quali si ignorerebbe la vera causa produttrice; si avrebbe il contingente, il finito, il relativo, senza il necessario, l'assoluto, l'infinito, o al più si avrebbe un assoluto e necessario meramente ideale, che non è meno ripugnante; la morale imporrebbe un'obligazione senza scopo; innumerevoli assurdi ne sarebbero la necessaria conseguenza.

8. La teologia, sia che se ne consideri l'oggetto suo proprio, sia che si riguardi ne' suoi rapporti colle scienze dell'ente finito, è scienza vastissima non solo, ma può essere trattata con due metodi affatto differenti e dentro confini affatto diversi. Noi possiamo cioè discorrer di Dio seguendo la norma del lume naturale di nostra ragione e partendo dalla cognizione degli esseri della natura; e possiamo discorrer di Dio colla scorta del lume sopranaturale della rivelazione divina, e quindi partendo dal principio dell'autorità di Dio rivelante, e della Chiesa, interprete infallibile e fedele depositaria della rivelazione.

9. Di qui nasce la distinzione tra la *Teologia naturale* o *razionale*, e la *Teologia rivelata*; tra le quali passano due notabili differenze. La prima è quella già accennata del metodo, che nell'una è razionale e naturale, dove nell'altra è principalmente didascalico e autoritativo. L'altra consiste nella natura stessa delle cognizioni che riguardano Dio, le quali nella teologia naturale, benchè siano per la massima parte negative, pure sono accessibili all'umana ragione, la quale, se da un lato le trova sempre incomprensibili, dall'altro le conosce come apodittiche e le dimostra come necessarie; quando all'incontro molte delle verità depositate nella tradizione divina sono misteriose, e perciò tali che la ragione non avrebbe mai potuto trovarle col proprio lume, come non può spiegarle e comprenderle dopo che le ha ricevute dalla rivelazione. Così per modo d'esempio, l'esistenza di una causa prima e i suoi attributi negativamente o al più analogicamente conosciuti non sono verità, la cui scoperta e la cui certezza sorpassino le forze dell'umana ragione giunta a certo svolgimento, e noi possiamo dedurle, raziocinando, da quanto conosciamo colle nostre facoltà naturali. Ma che Dio sia uno nella sostanza e trino nelle persone, e come ciò sia; che la natura divina siasi congiunta colla natura umana, nella persona del Verbo; e così mille altre verità, tanto speculative che storiche, le quali ci vengono insegnate e proposte da credere dalla religione cristiana cattolica, sono così superiori alla capacità del nostro intendimento, che, tutto quello che intorno alle medesime può fare la nostra ragione si limita a dimostrare, come ne eccedono bensì la sfera, ma non le sono contrarie.

10. Vero è che la Teologia rivelata, appunto perchè è una scienza, non si limita alle sole verità misteriose, ma abbraccia

eziandio tutte le altre che non vincono la capacità assoluta dell'umana ragione. Essa però ne discorre sempre collo stesso metodo e partendo dallo stesso principio dell'autorità di Dio rivelante e della Chiesa insegnante; e perciò anche in questa parte si mantiene distinta e separata dalla Teologia naturale. Dio ha rivelato agli uomini moltissime verità che non sono assolutamente superiori alle forze dell'umana ragione, ma che tuttavia gli uomini colle sole forze del loro intendimento non avrebbero nè prestamente, nè facilmente, nè chiaramente, nè senza la miscela di molti errori scoperte. Queste sono un oggetto commune alle due teologie da noi indicate; ma colla differenza che la teologia naturale ne dimostra la certezza con argomenti razionali; e la rivelata coll'autorità divina e della Chiesa, e solo come accessorio ne aggiunge anche la prova razionale, dove la materia lo comporta.

11. Di queste due provincie in cui si divide il vastissimo campo della teologia, noi non percorriamo che la prima, quella che abbiamo chiamata *teologia naturale*, avvertendo tuttavia, che, attesa l'identità dell'oggetto primario e fondamentale, che è Dio, e attesi i vantaggi che l'una l'altra si prestano, se da una parte non si può ridurre a forma scientifica il complesso delle verità rivelate senza essere iniziati nella Teologia razionale, dall'altra non si può a bastanza approfondire quest'ultima e discorrerne con sicurezza, senza possedere una cognizione esatta e sufficiente delle verità rivelate; chè la Teologia razionale solo allora fu una scienza, quando i dogmi della divina rivelazione cominciarono a farsi volgari e communi.

12. La rivelazione dà per supposta una cognizione naturale di Dio. Come si potrebbe credere a Dio rivelante, se già non se ne conoscesse e ammettesse dalla ragione l'esistenza e fino a certo segno anche la natura? È questa quella cognizione preambola alla fede, di cui dice san Paolo, che è nota per natura *(quod notum est Dei)*, e perciò manifesta anche ai popoli idolatri. Ora, è appunto perchè dalla natura a noi cognita si assorge alla cognizione di Dio e a quella de' suoi attributi, che questa teologia si chiama *naturale;* ed è poi detta esattamente anche *razionale*, volendosi esprimere che il metodo in essa adoperato è quello del ragionamento fondato nel lume naturale della ragione.

13. Ora ci resta a indicare le parti in cui intendiamo dividere questo trattato, acciò cammini con bon ordine ed esaurisca possibilmente il suo argomento.

14. Prima d'ogni cosa si mostra necessario stabilire il vero concetto di Dio, giacchè di niente si può ragionare con fondamento, se non se ne abbia quell'idea che ce la presenti nella sua vera essenza, sia poi questa conosciuta di cognizione positiva, o negativa solamente. Tutti conosciamo senza dubio ciò che esprime il nome *Dio;* ma non è già il solo concetto volgare che noi cerchiamo; sì bene il concetto scientifico, il quale, quantunque non differisca sostanzialmente da quel primo e ritragga sempre di quell'imperfezione che deriva dalla limitazione della nostra intelligenza, nondimeno è quel solo che contiene le ragioni onde si combattono gli errori dei falsi sapienti, e che ci conduce a sciogliere vie meglio tutte le questioni teologiche.

15. Trovata la nozione scientifica di Dio, bisogna dimostrare la reale esistenza di Dio stesso con tutti quegli argomenti che la riflessione discopre, sì nell'ordine della cognizione volgare, come in quello della cognizione completa-filosofica.

16. Dimostrata l'esistenza di Dio, se ne studia la natura e gli attributi, per quanto ci sono conoscibili pel lume di ragione.

17. Per ultimo si espongono e si discutono le relazioni che passano fra Dio e le creature. Siccome poi è indispensabile confutare con certa ampiezza i sistemi erronei circa la natura di Dio, così per non interrompere con lunghe confutazioni il corso delle materie, ci riserviamo di adempiere in una sezione a parte a questo ufficio.

18. Divideremo dunque il presente trattato in cinque sezioni:

Sezione Prima. *Del concetto di Dio.*
Sezione Seconda. *Dell'esistenza di Dio.*
Sezione Terza. *Della natura di Dio.*
Sezione Quarta. *Delle relazioni esistenti tra Dio e la creatura.*
Sezione Quinta. *Dei sistemi erronei circa la natura di Dio.*

SEZIONE PRIMA.

DEL CONCETTO DI DIO.

CAPITOLO PRIMO.

DEL CONCETTO COMMUNE E VOLGARE DI DIO.

19. Tutti gli uomini coi quali noi viviamo, professano la credenza dell'esistenza di Dio. L'idea che di Dio si formano, non cerco adesso il come, gli uomini anche illetterati, l'idea quindi più commune e volgare è quella di « ente creatore e provido » reggitore del mondo. » Il concetto di creazione o sia produzione dal nulla è quello che più spicca distinto nell'idea volgare di Dio, e quello altresì che, anche separato e diviso dagli altri concetti, mantiene salda e pura la vera idea di Dio. Potrebbe un uomo rozzo o non intendere, o intendere assai difficilmente e non senza ingombro di errori le altre attribuzioni di Dio; ma conoscendolo come la causa prima e creatrice di tutto ciò che l'uomo conosce e percepisce o congettura nel mondo visibile, egli con ciò afferra quell'idea che è come principale a distinguere Dio da ogni altro ente, e che contiene virtualmente in sè tutte le altre nozioni che, giusta la misura della nostra limitata intelligenza, una riflessione ben guidata viene a scoprire.

20. È facile il dimostrare che il concetto di creazione e providenza conservatosi nella idea popolare di Dio per l'insegnamento della vera Chiesa, mentre contiene impliciti tutti gli altri concetti che costituiscono l'idea della perfezione somma propria di questo essere, esclude d'altra parte tutti gli errori sì dei volgari che dei filosofi intorno alla sua natura.

Se Dio creò dal nulla l'universo, ne segue ch'egli non può essere se non *uno*, *onnipossente*, *eterno*, *spirituale*, *intelligente*, *sostanzialmente distinto dal mondo*, *sapientissimo*, *ottimo:* non c'è perfezione concepibile, possibile, che a lui non appartenga essenzialmente. L'uomo anche rozzo non dura fatica a comprendere che per cavare dal nulla un ente, per far esistere ciò che non esisteva, non ci vuol meno di una somma potenza, di una forza che può tutto; giacchè il creare è più che trasformare nei modi i più portentosi le cose create. Il creare è atto che non può appartenere a un ente creato, mentre chi

non venne dal nulla per virtù propria (e nessun ente il può) non può avere la virtù di cavar dal nulla altri enti. Dio che creò dal nulla l'universo, non può essere che lui solo il creatore: dunque il creatore è *uno*. Nel modo somigliante dall'idea di ente creatore si possono cavare i concetti di tutte le perfezioni essenziali di Dio. Il volgo che non ha forza sufficiente di riflessione per cavarle da quel concetto, le distingue coll'istruzione fanciullesca, e non dura la menoma fatica a persuadersene, del che vedremo in seguito la ragione.

21. Se Dio, perchè creatore, non può essere che *uno*, il *politeismo* è escluso. Escluso parimenti è il *panteismo*, perchè se la creazione è l'atto onde Iddio trae dal nulla le cose, queste si distinguono sostanzialmente da Dio. Escluso *l'emanatismo*, perchè, se Dio emanasse dal proprio seno gli enti, già non sarebbe più vera causa effettrice di essi. Escluso il *feticismo*, il *sabeismo*, *l'antropomorfismo*, perchè la causa creatrice non può confondersi con le cose create e assumerne le forme. In breve, il concetto vero di creazione esclude tutti gli errori possibili intorno alla sostanza e alla natura divina, solo che la ragione sappia cavare da quel concetto tutte le conseguenze che virtualmente vi si contengono.

22. Non si possono stabilire dei confini certi e invariabili all'idea che di Dio si formano gli uomini volgari. Quest'idea è più o meno esplicita, e perciò più o men chiara e completa, a norma della forza d'intendere che ciascun uomo ha dalla natura, e del grado di sviluppo a cui è giunta la sua ragione. Dal contadinello che impara la prima pagina del catechismo fino alla mente di san Tomaso d'Aquino c'è di mezzo una moltitudine indefinita di gradi nella perfezione del concetto di Dio: quanto alla forma esplicita e scientifica, san Tomaso ne sa assai più del contadinello; quanto alla sostanza e alla virtù del concetto, sono entrambi a un livello. Il sapere implicito non è erroneo; solo è incompleto come scienza.

23. Vero è che l'uomo volgare appicca non di raro all'idea di Dio delle nozioni che assume dalle cose limitate e imperfette; ma tosto ch'egli sia giunto ad avvertire che il Creatore non può essere se non perfettissimo, non tarda a rimovere dal concetto di Dio tutti quei concetti che esprimono dei limiti o delle imperfezioni. Se poi qualche cosa gli lascia di vizioso e

d'imperfetto, malgrado la nozione appresa di perfezione somma e assoluta, ciò si deve o a dura ignoranza, o a voluta malizia.

CAPITOLO SECONDO.

DEL CONCETTO PIENO E FILOSOFICO DI DIO.

24. Partendo dal concetto meno complesso dell'Ente creatore e provisore del mondo, la riflessione umana ascende per grado al concetto pieno e completo di Dio, quale si può conseguire dall'uomo nei limiti attuali della sua intelligenza. Di là poi il filosofo discende a ragionare scientificamente dell'esistenza, della natura, dell'operare di Dio.

25. Nell'ordine della scienza, « Dio è l'Essere assoluto e com» pleto. » Quando si dice l'Essere assoluto e completo, s'intende quell'Essere a cui appartiene tutta l'essenza dell'essere. L'Essere assoluto è l'essere per essenza, l'essere essenziale; onde involge la necessità ch'esso abbia tutto ciò che all'essere appartiene essenzialmente, immutabilmente, e che vada esente da tutto ciò che è flusso, accidentale, limitato, mutabile, insomma che partecipa del non-essere.

26. Cos'è che appartiene all'essere essenzialmente? Nell'ontologia abbiamo veduto, che l'essere sussiste in tre modi o forme a lui essenziali, le quali forme sono così fra loro distinte che non possono ridursi l'una nell'altra: l'*idealità*, che è la forma per cui l'essere è per sè intelligibile o pensabile; la *realità*, per cui l'essere ha vita, sentimento, intelligenza; la *moralità*, che è la forma risultante dall'unione e armonia delle altre due, per cui l'essere reale e intelligente ama e aderisce all'essere secondo la norma ideale.

Dove un ente manchi di alcuna di queste tre forme, esso non è più l'essere essenziale e assoluto. Dunque l'Essere assoluto è tutt'insieme ideale, reale, morale. Nessuna di queste tre forme gli può mancare.

Ma non basta il concorso di queste tre forme a costituire l'Essere assoluto. Potrebbe un ente anche finito e relativo partecipare di ciascuna di esse; e tuttavia non sarebbe assoluto. Le creature intelligenti hanno anch'esse la forma ideale, senza di cui non sarebbero intelligenti; la realità, la quale non è al-

tro che un sentimento sostanziale, è così propria d'ogni essere sussistente, che non se ne distingue; la moralità pure è una forma che le creature intelligenti possono realizzare in sè stesse. Qual'è dunque la differenza essenziale che divide l'ente relativo dall'assoluto nelle forme essenziali all'essere? Questa differenza fu da noi già descritta nell'Ontologia. 1.° Nell'ente relativo la forma ideale, essendo obiettiva, si distingue realmente dall'ente stesso, non essendo sua sostanza, suo essere, ma unicamente suo obietto informante. L'essere ideale communissimo abbiamo detto le mille volte che sta presente all'umano intuito, ma non è cosa propria del subietto uomo. 2.° La realità stessa nell'ente relativo è sempre limitata. Nell'uomo, a cagion d'esempio, il sentimento sostanziale e primigenio, se si considera in quanto corporeo, ha gli stessi limiti del corporeo sentito; se si considera in quanto spirituale, esso è così lontano dall'esistere come assoluto e completo, che anzi ritiene tutta la imperfezione che deriva dalla indeterminazione dell'essere ideale presente all'intuito. 3.° La moralità finalmente, costituendosi dalla congiunzione della forma ideale e reale, dice l'adesione della volontà a ciò che coll'intelletto si conosce; ma questa adesione potendo nella creatura intelligente tanto essere che non essere, non le è punto essenziale.

Nell'Essere assoluto al contrario, appunto perchè contiene in sè tutto ciò che all'essenza dell'essere appartiene, le tre forme dell'essere sussistono essenzialmente; nè una è prima delle altre, ma tutte sussistono simultaneamente; nè una è maggiore dell'altra, ma tutte sono uguali, tutta in esso si contiene l'idealità assoluta, tutta la realità che a quella corrisponde, tutta la moralità che dall'unione di quelle due risulta. Dunque l'Essere « assoluto è quello che abbraccia in sè il perfetto organismo » delle tre forme essenziali. »

27. Di qui ne viene che tanto è il dire *Essere assoluto*, quanto *Essere sommo*, *Essere perfettissimo*, e simili altre espressioni adoperate dai sapienti. Il sommo Essere non è altro che il sommo intendere, il sommo intelligibile, il sommo amore: e la somma perfezione o l'Essere perfettissimo non è altro che il complesso di tutto ciò che si concepisce dover appartenere all'Essere essenziale. Cosicchè qualunque definizione che si possa imaginare di Dio, essa o abbraccierà implicitamente le tre forme

essenziali dell'essere, o sarà facile a dimostrarsi come imperfetta.

28. Si dirà che questa nostra definizione è imperfetta da questo lato, che, se bene escluda da Dio l'essere relativo e finito, tuttavia non spiega come questo sussista, e in qual rapporto si trovi coll'Assoluto. E però noi avremmo bensì il concetto di Dio, ma questo concetto lascierebbe ancor luogo a tutti gli errori della scuola panteistica, del dualismo e altri affini.

Ma rispondiamo che da un concetto vero non può derivarne veruna conseguenza falsa. A noi piace distinguere più che sia possibile le questioni che sono per sè distinte e indipendenti l'una dall'altra. Altra è la questione che cerca qual sia l'idea che noi abbiamo di Dio, altra quella che concerne le relazioni che passano tra Dio e le creature, tra l'Ente assoluto e gli enti relativi. L'aver voluto trattare simultaneamente più questioni, condusse già i più sublimi ingegni a gravissimi errori che hanno l'aria di essere assiomi incontrastabili. Dall'aver considerato, per esempio, che il finito non può stare senza l'infinito, il contingente non può stare senza il necessario, mentre il necessario e l'infinito sta anche senza il finito e il contingente, si è venuti alla conseguenza che questo non si può nè men conoscere di cognizione rozza e imperfetta senza il simultaneo intuito di quello; e così si è preteso che l'intelletto umano fosse spettatore perpetuo dell'atto creativo, e che intanto concepisse l'Ente assoluto, in quanto lo intuisce come causa creante.

A ogni modo, quantunque la mente umana non conoscesse Dio se non nell'atto di cavar dal nulla le cose, non verrebbe da ciò che il concetto di Dio inchiudesse necessariamente quello di causa attualmente creatrice, ma solo ne inchiuderebbe implicitamente quello di potenza atta a creare.

29. Bisogna inoltre guardarsi cautamente dal confondere il nostro concetto di Ente assoluto con quello che ce ne dà la scuola panteistica specialmente germanica. L'assoluto panteistico è l'indifferenza, o a dir meglio la confusione del subietto coll'obietto, del finito coll'infinito, del contingente col necessario; quando invece l'Essere veramente assoluto esclude affatto ogni limite, e insieme ogni indifferenza. Astratto, e perciò, come tale, insussistente è l'Assoluto dei panteisti; realissimo, pieno, e in qualche senso determinatissimo è il nostro, abbracciando in sè necessariamente

tutta l'essenza dell'essere, dalla quale il finito, il contingente, l'astratto e l'indeterminato sono esclusi.

CAPITOLO TERZO.

ORIGINE DELL'IDEA O CONCETTO DI DIO.

30. Non è del tutto oziosa e infrugifera la questione che ricerca onde nasca in noi l'idea di Dio; vi si connette strettamente quell'altra più complessa dell'origine di tutte le nostre cognizioni e della loro certezza; molti almeno le connettono e le fanno dipendere l'una dall'altra.

31. A consultare il fatto non è chi non veda, che gli uomini co'quali conversiamo apprendono a conoscer Dio dalla prima età nella prima pagina del Catechismo, di quel libro in cui si contiene maggior sapienza che nei libri di Platone. I nostri bimbi sanno dirci che Dio è puro spirito, che è l'essere perfettissimo, onnipossente, il quale colla sua parola creò il cielo e la terra.

32. È tanto ragionevole, anzi manifesto, anzi indispensabile il dare una causa effettrice e governatrice suprema al mondo a questo complesso di enti, nei quali non si ravvisa dalla nostra mente la ragione del loro esistere, che, quando la prima volta ci si disse esister Dio, creatore e padrone assoluto del mondo, non ci parve di udire cosa strana e nè pur nova. Questa idea di una causa prima e onnipossente ci si rassettò subito nella mente, come cosa già intesa, già conosciuta, quasi direi più tosto richiamata al pensiero che imparata allora allora.

33. Non si dica però che la nostra mente nell'apprendere Dio e formarsi, coll'idea, la ferma persuasione della sua sussistenza, sia del tutto passiva. Essa pone in esercizio una sua funzione particolare, salendo dal finito all'infinito, dal contingente al necessario, dall'effetto alla causa, integrando così la cognizione rude e imperfetta delle cose reali percepite già intellettivamente. Esercita dunque la facoltà d'*integrazione*, che perciò si può chiamare a bon diritto la *facoltà della teologia razionale.* La esercita inconsciamente, per un istinto logico e intellettivo; e questa è pure la condizione cui vanno soggette nel loro esercizio tutte le facoltà passive, le quali nei primi loro atti sono sempre inconsapevoli. E non può essere che la mente non adoperi questo processo nel divenire alla cognizione di Dio; giacchè, se la co-

gnizione primitiva di noi medesimi e del mondo è, come c'insegna l'Ontologia, imperfetta e manchevole, se inchiude anzi una contradizione dialettica, mentre ciò che si percepisce da noi, finito e contingente qual'è, non può sussistere senza una causa e una ragione per cui è, anzichè no, e se questa ragione e questa causa non si trova in niente di ciò che si percepisce, mentre può pensarsi anche come non sussistente, senza che si concepisca un assurdo, da tutto ciò la mente è condotta necessariamente ad ammettere un Ente, il quale abbia in sè e la ragione del proprio esistere e quella dell'esistere di tutti gli enti. Prima dell'istruzione infantile la mente non badava a questa contradizione, nè il poteva; coll'istruzione fu condotta a integrare le proprie cognizioni, ma senza avvedersi di questo suo processo logico. Non si avvede l'uomo, se non di ciò che in lui avviene o con qualche sforzo, o non dopo lungo rigiro di raziocinii: ma il raziocinio contenuto nell'integrazione è privo d'ogni sforzo, è sì evidente che si direbbe istintivo.

34. Col crescere dell'età, dell'educazione, delle cognizioni, col lungo trattare cogli uomini, si assottiglia ognor più la riflessione umana. Un bisogno del cuore e un altro della mente conducono l'uomo a darsi la ragione di tutto ciò che pensa, che imparò dagli altri, che accettò senza contrasto. Indi molti errori, indi però anche la filosofia, la quale, lavorando intorno al concetto di Dio stampatoci in mente dai primi anni, ne trae poi fuori tutti quei concetti secondari o integranti che vi si contengono virtualmente. E quanto sarà più profonda e più estesa la facoltà riflettente, tanto più perfetta sarà l'idea che di Dio si verrà componendo.

35. Abbiamo descritto un fatto, e credo che lo riconosceranno tutti i filosofi, qualunque teoria professino. Resta ora a vedere, se quel concetto che di Dio apprendiamo col linguaggio e fino coll'istruzione della nutrice, sia inserito nella nostra mente dal primo istante della nostra esistenza, sì che l'istruzione altro non faccia che renderlo alla nostra riflessione e alla nostra coscienza, o vero nasca in noi allora appunto che veniamo istruiti e condotti a pensare l'esistenza di Dio.

36. I sensisti che sentire e pensare fanno una cosa, sostengono che la nostra mente dal finito che percepisce s'inalza all'infinito che non percepisce, togliendo per via d'astrazione i limiti di quello. Quai limiti poi si possano levare dagli oggetti sensati, non credo

che possa intendersi; giacchè gli oggetti sensati hanno dei limiti e confini così essenziali che non possono togliersi nè meno astrattamente, senza che se ne distrugga dal pensiero ogni concetto. Il sensismo dunque, quando pure non avesse altre magagne, condurrebbe direttamente non a Dio, ma al nulla.

37. Sono altri, i quali sostengono che l'uomo non passa dal finito all'infinito, ma più tosto al contrario. Pretendono che l'idea di Dio sia stata infusa nella nostra mente per mezzo di quella rivelazione che chiamano primitiva e naturale, e che costituisce il lume stesso della nostra ragione; idea che, come le altre, non si svolge in noi e non si presenta alla nostra coscienza se non per l'azione sociale, per l'eccitamento dell'istruzione e della parola.

A questa opinione s'inducono: 1.° dall'osservare che tutti gli uomini, tutte le nazioni anche le più barbare conoscono e confessano l'esistenza di Dio, comunque mescolata ad errori sia l'idea che se ne formano; 2.° dalla spontaneità di quella persuasione dell'esistenza di Dio che in ciascuno si manifesta allorchè per la prima volta il suo pensiero viene eccitato dall'istruzione a pensare la divinità; 3.° dal bisogno di dare alla ragione umana una base d'ogni certezza, riflettendo di più che se l'idea dell'infinito non le fosse connaturale, essa non potrebbe giammai da sè medesima acquistarsela; 4.° dall'osservare che gli enti da noi percepiti e conosciuti sono per sè stessi finiti condizionati e contingenti, e perciò non sono, come tali, intelligibili, o pensabili, giacchè la loro pensabilità è nell'infinito, nell'incondizionato, nel necessario.

Fra costoro però troviamo delle notabili divergenze. Alcuni non accordano alla ragione che una mera idea di Dio, come i Malebranchiani, i quali però confondono l'idea di Dio coll'idea dell'essere generale, o vero confondono l'*essere semplicemente* coll'*Essere assoluto e completo*. Altri riflettendo che l'idea di Dio così in astratto non basta a spiegare l'origine delle cose, e pretendendo che l'ordine delle nostre cognizioni corrisponda perfettamente all'ordine ontologico, s'indussero ad ammettere, come obietto naturale e immanente del nostro intuito, Dio stesso nell'atto creativo; cosicchè la mente nostra, quando percepisce una qualche esistenza, vede l'esistenza come un effetto prodotto dal nulla, vede l'atto che lo produce, vede l'Ente a cui s'appartiene

quell'atto. A meno di ammettere tutti questi oggetti nell'intuito, si nega potersi spiegare il fatto dell'umana conoscenza. Il Malebranche aveva stabilito che noi vediamo i corpi in Dio, e non so perchè mai ne escludesse il nostro spirito, quasi che lo spirito creato non abbisogni, egualmente che i corpi, di un lume che lo renda intelligibile. Ma egli fu lontanissimo dal pur sospettare che il vedere i corpi in Dio, il veder Dio come obietto della ragione inchiudesse di necessità il vederne l'atto creativo e le esistenze come effetti di quell'atto. A questo estremo non giunsero nè pur gli altri che fecero innate le idee tutte, o certo almeno l'idea di Dio, o il *το esse simpliciter* che alcuni confondono coll'Ente assoluto. L'intuito dell'atto creativo non lo trovo professato nè meno dal Maret, secondo il quale noi non possiamo pronunciare la pur minima cosa, senza pronunciar Dio! Chi ben considera, una volta che siasi accordata all'intuito la visione non dell'idea di Dio solamente, ma di Dio stesso reale e sostanziale, non si può essere conseguenti senza accordargli pure la visione dell'atto creativo. E mi fa molta maraviglia che il Gioberti, dopo averci insegnato che il nostro spirito è perpetuo spettatore della creazione, e contempla nel primo intuito tre *realità*, Dio, l'atto creativo, l'esistente; neghi poi all'intuito la visione dell'*essenza divina;* gli accordi quella di Dio come Ente, ente reale, sussistente, anzi operante, e poi gli contenda quella dell'essenza che dalla sussistenza non si distingue. E poichè veder Dio reale, nella sua realtà e sostanza, è lo stesso che veder *tutto* Dio, quantunque non *totalmente;* non accorderò mai che noi vediam Dio creante, se la sua scuola non mi accordi per legitima conseguenza, che noi vediamo anche la divina Trinità, il Padre, il Verbo, il santo Spirito, perchè tanto è essenziale a Dio l'unità di sostanza, quanto la trinità delle persone. Certo è che nell'atto creativo la trinità, come opera tutta, così dovrebbe essere intuita. Ai quali errori, e a molti altri che li accompagnano, e costituiscono uno sfrenato misticismo, non volendo per certo venire i seguaci di questa teoria, converrà che ci accordino, Dio e l'atto creativo non essere obietto d'intuito, ma di ragionamento. Il che però sia detto anche a tutti coloro, i quali ci danno per obietto primitivo e immanente del nostro intelletto l'Ente assoluto, Dio stesso, i quali sono garanti di tutte quelle conseguenze, perchè discendono legitimamente dal loro principio, volere o non volere.

Qualunque poi sia la distinzione ch'essi sforzansi di stabilire tra Dio reale e la divina essenza, tanto per salvarsi dagli errori che abbiam detto, bisogna che ei accordino che, dando essi all'intuito naturale la stessa realità di Dio, concedono un'immediata unione tra la *sostanza* divina e il nostro spirito. Non ci vuol di più, secondo gl'insegnamenti della Chiesa, a costituire lo stato *soprannaturale* della grazia.

Ma si potrà egli accordare che almeno l'idea di Dio sia impressa naturalmente al nostro spirito? Per qual ragione? Forse perchè tutti gli uomini, tutte le nazioni hanno questa idea? Hanno anche quella di *uomo*, e d'altri oggetti molti, senza che questo fatto basti a dimostrare che queste idee le portano dalla nascita. Forse perchè tutti gli uomini hanno una naturale tendenza a credere l'esistenza di Dio? Ne abbiamo indicata la ragione nel bisogno che prova la nostra mente di riconoscere una causa produttrice e una forza reggitrice di questo universo che si presenta come passivo e imperfetto e contingente: dall'essere sommamente evidente la necessità di dare alle cose un principio, non segue che l'idea di questo principio sia innata, ma che sia delle più facili ad acquistarsi coll'istruzione e ad accompagnarsi con un giudizio della realtà del suo obietto. Forse dal bisogno di dare all'umano spirito un lume che lo renda intelligente? Stabilire in che consista il lume della ragione è senza dubio un'impresa lunga e difficile, ma non si dovrebbe riuscir mai a conchiudere che il lume della ragione è cosa che, ammessa una volta, bisogna ammettere delle conseguenze false e perniciose. Un lume poi, e lume veramente divino, senza essere Dio stesso nella sua piena realità e sussistenza, non sarebbe cosa nè superflua nè difettosa, nè finalmente assurda e contradittoria. Converrebbe analizzar bene la natura dell'umana conoscenza, gli elementi che vi entrano, come abbiam fatto noi nell'Ideologia, affine di scoprire se ce n'è qualcuno ideale, intelligibile per sè, distinto dal nostro spirito, necessario, immutabile, e vedere se questo elemento della nostra conoscenza si possa chiamar Dio, contenga la realità e sussistenza divina (1).

(1) Il Barone Vincenzo de Grazia getta molte parole nel combattere la *filosofia speculativa* e richiamare i filosofi dagli *intuiti* alla semplice *osservazione*. Noi pure gli raccomandiamo caldamente il metodo *osservativo*, giacchè ogni speculazione della mente è almeno gratuita, se non si fonda su di un qualche fatto, su di cosa colta per mezzo della semplice osser-

Che Dio non possa parteciparsi a noi in quel tanto che basti a renderci intelligenti, senza darsi a percepire nella sua stessa

vazione. Ma da ciò non segue che ci dobbiamo arenare nel subietto, nella sfera della *psicologia*, com'egli pretende. L'osservazione tanto può fermarsi nell'anima nostra, quanto portarsi su ciò che informa la nostra ragione e che noi sosteniamo esser cosa distinta dalla ragione stessa, dal subietto intelligente. Ciò che ha fatto traviare la filosofia moderna non è per sè stesso il metodo speculativo; è più tosto il difetto di analisi rigorosa, che non consente di ammettere se non ciò che è 1.° trovato coll'osservazione, 2.° dedotto legittimamente da esso. Il De Grazia, per non sortire dalla cerchia della psicologia, pretende che il lume dell'intelletto agente altro non sia che una similitudine del lume divino, senza che però il lume divino stesso sia intuito dal nostro intelletto. Secondo lui, quel lume è tutta cosa subiettiva, e non c'è intuito di sorta, non c'è cosa intuita e veramente distinta dallo spirito. Ci vuol poco a capire che il lume del nostro intelletto non è l'intelletto stesso; quello è obiettivo e divino, questo è il subietto che lo intuisce; il contrario è un assurdo simile a quello di chi dicesse che il lume degli occhi può stare anche senza l'azione diretta o riflessa della luce solare o d'altra forma. Vero è ch'egli pretende di seguire fedelmente in questa materia il Dottore Angelico: ma io credo che egli intenda san Tomaso secondo la prevenzione del suo errore, e che da ciò provenga quel suo franco sentenziare che altri intende san Tomaso a rovescio o gli fa dire ciò che mai non disse. Arenatosi in quei passi dove il Santo chiama il LUME dell'intelletto agente la stessa VIRTÙ o POTENZA intellettiva, non sa poi abbracciare tutta intiera la dottrina di lui, non ponendo mente a quelle parole che « lumen intellectuale potest dici ipso vigor intellectus » ad intelligendum, VEL ETIAM ID QUO ALIQUID FIT NOBIS NOTUM; » nè a quell'altre che « ipsum lumen intellectus nostri... nihil aliud est, quam » QUÆDAM IMPRESSIO VERITATIS PRIMÆ, » la quale, niuno per fermo vorrà ridurre a una mera potenza. Non vide che, se il lume della ragione *divinitus nobis est inditum*, e è quello *quo in nobis loquitur Deus*, e che è veramente Dio quegli che *intra mentem operatur, lumen infundendo*, bisogna dire o che il santo dottore accordi all'uomo l'intuizione di qualche cosa di divino, e che il lume creato non possa stare, secondo lui, senza l'immediata presenza del lume increato, o vero che con tutte queste espressioni altro non volle dire se non che Dio è quegli che ha creato l'intelletto umano, la quale per vero sarebbe una grande scoperta da farcela notare e ripetere migliaia di volte il più acuto e vasto ingegno della Chiesa! Se Dio, secondo san Tomaso, è la *causa universale* del nostro conoscere, se lo è per una cotale *impressione*, per *quamdam sigillationem increatæ veritatis*, si dimanda come ciò possa concepirsi senza un'immediata azione del *lume divino*, cioè di qualche cosa per sè intelligibile e increata sopra di noi. La questione è meritevole, e mi riservo a trattarla più estesamente in altro scritto, dove prenderò in particolar esame la critica del signor De Grazia.

realità e sussistenza? Dio non è semplicemente l'essere ideale, esso è tutt'insieme ideale reale e morale, come abbiamo veduto. Noi ammettiamo nell'uomo un'idea prima, quella dell'essere communissimo. E l'ammettiamo perchè l'osservazione ce la dimostra qual fondo d'ogni cognizione, e la ragione qual postulato d'ogni pensiero, qual condizione del giudizio primitivo stesso. Questa idea non è certamente nè l'idea di Dio, nè molto meno Dio stesso. Essa basta a renderci intelligenti: non è dunque mestieri ammettere l'intuito di Dio a spiegare l'origine e la certezza delle nostre conoscenze, come in questo corso abbiamo dimostrato più di una volta. Il dir poi che l'ordine delle nostre conoscenze deve corrispondere all'ordine stesso ontologico, nel quale prima è Dio, poi l'atto creativo, poi le esistenze, è un sostituire alla semplice osservazione il ragionamento. L'osservazione non ci presenta il preteso intuito dell'Ente creante. A persuaderci che noi vediamo l'atto creativo stesso ci vuol altro che ragionamenti! si tratta d'intuito: dunque la cosa intuita deve essere oggetto della semplice osservazione. Ora, anche dopo quei potenti e sottili ragionamenti la mia coscienza, dell'atto creativo, non mi sa dir nulla affatto; quando all'incontro l'essere ideale io lo scopro in ogni benchè minimo concetto, in ogni giudizio, in ogni atto della mia mente. L'atto creativo io lo deduco allora soltanto che voglio completare la mia cognizione rudimentale, perchè trovo che il concetto di ente finito inchiude quello di effetto, l'effetto chiama la causa, la causa che fa essere ciò che non ha in sè la ragione dell'esistere è causa creante, la causa creante chiama l'atto creativo. Non c'è dunque verun argomento solido e fermo che provi nè che l'idea di Dio sia connaturale al nostro spirito, nè che il primo noto sia Dio, nè che l'intuito di Dio sia in noi simultaneo alla prima cognizione delle cose. Dunque il concetto di Dio è acquisito, non innato.

38. Resterebbe ora a cercarsi come sia possibile all'uomo il formarsi il concetto di Dio, se dalla natura non l'ha. L'istruzione? Ma l'istruzione potrà bene determinare l'intelligenza dell'istruito a pensare qualcosa, qualora questo qualcosa sia un oggetto concepibile dall'intelligenza stessa. Ma se noi fingiamo una intelligenza che non abbia alcun concetto di cosa infinita, necessaria, eterna, come mai sarà possibile la stessa istruzione? Fingiamoci un'intelligenza che non conosca niente di assoluto di

necessario, d'infinito. Voi dite che per via di rimozione potrà questa intelligenza ascendere al concetto di cosa non finita, non relativa, non contingente. Ma non avete badato che le stesse cose create non si possono pensare come finite, relative, contingenti, se non perchè si pensa simultaneamente l'essere che ha caratteri affatto opposti. Il finito e l'infinito, il contingente e il necessario, il relativo e l'assoluto sono concetti correlativi in modo che non si può pensare l'uno senza pensare anche l'altro. Dimando pertanto come sia possibile che l'istruzione ci scorga a formarci il concetto di Dio, ente infinito, necessario, assoluto. Noi, ammettendo l'intuito primitivo dell'essere communissimo, rendiamo possibile l'istruzione che occasioni nel fanciullo l'acquisto dell'idea di Dio, perchè l'essere communissimo è applicabile tanto agli enti finiti, quanto all'Ente infinito. Ma se voi togliete dal nostro spirito l'intuito dell'ente ideale communissimo, o sarete costretto ad ammettere come innata l'idea di Dio, o non potrete spiegarne l'origine in verun modo.

39. E nella nostra teoria si trova anche possibile che gli uomini dotti, usati alla filosofia, abbiano potuto, anche senza la scorta della rivelazione, conchiudere all'esistenza dell'Ente necessario e assoluto, benchè non abbiano poi potuto evitare dei gravissimi errori nel ragionare intorno alla sua natura e al suo operare. La nostra ragione ha in sè l'attitudine e la facoltà di crearsi la scienza vera e perfetta di Dio secondo i limiti a lei posti da Dio stesso e nascenti dalla imperfezione con cui partecipa della ragione dell'essere; ma per acquistarsi questa scienza, di tutte la più sublime, abbisogna di una guida. Indotti da ciò, vale a dire dal vedere da una parte quanto sia labile la ragione umana, e dall'altra quanto sia necessaria la rivelazione a svolgere l'umana intelligenza, alcuni hanno conchiuso che il concetto di Dio non ha altra origine che la rivelazione divina, e che l'esistenza di Dio non è dimostrabile, ma è solo oggetto di fede: sentenza erronea e perniciosa, la quale dal nostro sistema è esclusa, perchè, come abbiamò fatto notare, l'istruzione stessa è inconecpibile senza l'intuito di quell'essere ideale, che è il lume della nostra ragione, e che, essendo applicabile a qualunque ente, ci serve di scala anche per salire al concetto dell'Ente asoluto.

CAPITOLO QUARTO.

IL CONCETTO CHE IN QUESTA VITA ABBIAMO DI DIO È NEGATIVO.

40. Conoscere una cosa positivamente vuol dire conoscerla per via di sentimento, sempre mediante l'essere ideale; conoscerla negativamente si è conoscerla soltanto per mezzo dell'essere ideale, deducendone l'esistenza col ragionamento appoggiato a dei rapporti che la cosa ha con quelle che già si conoscono positivamente. La cognizione, per esempio, che abbiamo di noi medesimi e dei corpi, è *cognizione positiva*, perchè tanto noi, quanto i corpi, li conosciamo per via di sentimento che è cosa positiva, e ci offre in parte l'essenza stessa di questi enti. La cognizione invece che ci formiamo di altri enti che non percepiamo col sentimento, è *cognizione negativa.*

41. Dio non essendo da noi *percepito* nella sua propria realità, che è la sua stessa essenza, noi non possiamo per via di ragione averne se non una cognizione negativa, pensandolo e affermandone la sussistenza mediante relazioni ontologiche col mondo, e mediante il principio di analogia.

Il mondo è da noi conosciuto per via di sentimento. Ma siccome il mondo ci si mostra come contingente, e quindi come effetto, noi argomentiamo che deve avere la sua causa. Dunque la relazione ontologica tra il mondo e la sua causa è quella che ci fa conoscere l'esistenza del Creatore, senza che il Creatore sia da noi percepito in sè stesso, nella sua sussistenza. Cercando poi la natura di questa causa, altre relazioni ontologiche ci persuadono che questa causa non può essere se non eterna infinita spirituale semplice necessaria, e via discorrendo, come si vedrà più avanti. L'*essere ideale*, per la sua stessa universalità, è quello che ci aiuta a fare questo ragionamento, e a concepire l'essere infinito o assoluto in questo modo negativo. Parimenti, studiando la natura dell'essere a noi conosciuto positivamente, vediamo ch'esso ha vita e intelligenza. Trasportando per mezzo dell'analogia tutto ciò anche all'Essere Assoluto, riconosciamo ch'egli deve avere sentimento e intelligenza in sommo grado. Di più; dagli enti che conosciamo per via di percezione, distinguiamo le tre forme supreme del-

l'essere; le medesime poi trasportiamo nel concetto di Dio, dimostrando che a lui non può mancare veruna delle tre forme, nè alcun grado di esse.

Dunque noi conosciamo Dio non in sè stesso, nella sua propria essenza, ma per via di un ragionamento ideale-negativo. Dire il contrario, affermare che noi abbiamo di Dio l'intuito immediato, che lo percepiamo nella sua sussistenza, oltre che è contrario agli insegnamenti della rivelazione divina e conduce a un falso misticismo, per non dire al panteismo, è anche un affermar cosa che è disdetta dalla coscienza, che non ha nella nostra esperienza il benchè minimo dato. La cognizione positiva di Dio (e anche questa assai imperfetta) in questa vita non si può avere che nell'ordine sopranaturale della grazia, e in cielo l'hanno i beati comprensori nell'ordine di gloria.

42. Coloro che sostengono l'intuito naturale di Dio, volendo evitare l'errore teologico che indi ne segue, distinguono tra il conoscere la sussistenza di Dio e il conoscerne l'essenza. Ma siccome tra l'essere di Dio e l'essenza di Dio non si dà la più piccola differenza o distinzione reale, io non vedo su che possa fondarsi la loro distinzione. Di più: siccome le cose finite si conoscono da noi nella loro stessa sussistenza, essi non rifiutano la conseguenza che in questa vita è a noi più cognito Dio delle cose create, e negano, per esser coerenti, che noi delle cose conosciamo l'essenza. Ma il dire che noi conosciamo l'essenza delle cose non conduce a veruna conseguenza perniciosa, mentre siamo nell'ordine della natura; laddove il dire che conosciamo l'essenza di Dio verrebbe a confondere i due ordini, naturale e sopranaturale. Ed è falso il dire che noi non conosciamo l'essenza delle cose, benchè sia vero che non la conosciamo perfettamente: giacchè, per esempio, il *sentimento sostanziale* dell'anima nostra è appunto l'essenza dell'anima nostra; e il sentimento è da noi percepito intellettivamente, e perciò ne abbiamo una cognizione positiva.

43. La questione se noi dell'*infinito* abbiamo un concetto positivo o ver negativo, fu agitata già da molto tempo, e uomini rispettabilissimi hanno sostenuto che il concetto dell'infinito è positivo, fondandosi sulla ragione che il *finito* è limitato, e perciò *imperfetto;* ora l'imperfetto ha del *negativo*, mentre il perfetto è positivo tutto quanto. Chi dice *limitazione,* dice una ne-

gazione affatto semplice; al contrario chi nega questa negazione o limitazione, il che avviene nell'idea di *non-finito*, costui afferma qualcosa di positivissimo. Dunque, conchiusero, il concetto dell'infinito è positivo, negativo invece quello del finito.

Ma questo ragionamento non regge. È verissimo che ogni ente limitato, per ciò stesso che è limitato, in qualche senso ha in sè del negativo. Allorchè io penso un ente finito, escludo da lui, almeno implicitamente, tutto il resto dell'essere che non gli appartiene. Un essere finito è un essere *determinato:* ora una *determinazione dell'essere* è sempre una *limitazione dell'essere;* e fuori dell'Assoluto, non vi sono che degli enti imperfetti, cioè dei limiti o termini dell'essere. Tuttavia da ciò non si può inferire che la *nozione* che noi abbiamo dell'infinito sia positiva e non già negativa.

1.° Infatti coloro che recano quell'argomento, non riflettono che altro è *l'essere in sè*, altro l'*idea* con cui si pensa e conosce l'essere. L'essere in sè è sempre positivo, sia poi infinito o vero finito; giacchè tutto ciò che in esso vi è, vi è positivamente. Che se egli ha qualche difetto, allora manca a lui qualcosa che gli è dovuta, che entra nella sua essenza; e in questo senso ha del negativo, e lo deve avere anche l'idea che ce lo fa conoscere, altrimenti non è la precisa idea con cui si conosce quell'essere. Ma noi possiamo conoscere degli enti, cioè sapere che esistono e distinguerli da tutti gli altri, senza però conoscere come siano in sè stessi. Allora l'idea che ne abbiamo non ce ne presenta l'essenza, ma solo l'esistenza: quanto all'essenza, l'idea loro ce la può indicare in un modo affatto negativo, per via di relazioni con altre cose da noi conosciute positivamente, come appunto la relazione di opposizione ci fa distinguere il finito dall'infinito, quali cose che si escludono a vicenda. Ciò posto, se bene l'essere che si pensa e che si esprime in un modo negativo, sia positivo, anzi pienissimo e assoluto, da ciò non segue che deva esserne positiva l'idea che ce lo fa pensare, mentre essa non fa conoscere l'essere come è in sè stesso, ma unicamente la di lui esistenza e certe relazioni che altre cose hanno con lui. Noi non diciamo che sia negativo o che partecipi del negativo l'essere stesso conosciuto, ma solo diciamo negativa l'idea che ne abbiamo.

2.° È da osservarsi che noi non perdiamo dell'idea dell'inf

nito in sè stessa, ma dell'idea in quanto è da noi concepita. L'idea dell'infinito o di Dio in sè stessa è identica alla divina essenza; e come tale è positivissima, essendo Dio stesso, come dimostra assai bene san Tomaso. Anzi, a parlare più propriamente, di Dio non può concepirsi alcuna idea positiva, perchè se l'idea è la conoscibilità dell'essere, l'idea negli enti finiti si distingue realmente dalla loro realità; ma Dio essendo intelligibile per essenza, è anche ideale, e la sua conoscibilità non si distingue realmente da lui. Perciò se noi vedessimo Dio, non lo vedremmo nell'idea di Dio, ma vedremmo Dio, senz'altro; vedremmo Dio per mezzo di Dio, secondo quel detto: *in lumine tuo videbimus lumen*. Iddio allora, come dice san Tomaso, non farebbe che perfezionare la forma del nostro intelletto, si renderebbe anzi questa forma stessa. È dunque assurdo il pensare che possa darsi idea positiva di Dio; perchè questa idea non sarebbe positiva, se non in quanto ci presenterebbe positivamente l'essenza divina; e l'essenza divina è Dio stesso, non già la sua idea. Onde non ci rimane in questa vita se non l'altro modo di concepir Dio, pensandolo come un ente, alla guisa che concepiamo tutti gli altri, e inchiudendo nell'idea di questo ente tutti quei concetti negativi che escludono le limitazioni e imperfezioni degli enti finiti.

3.° Non è esatto il dire che il finito partecipando del non essere, partecipa del negativo. Infatti l'essere in sè o sussistente non si dice già *finito*, perchè gli manchi qualcosa, ma perchè il finito implica necessariamente una limitazione dell'essere considerato in tutta la sua essenza. Il finito è ciò che deve essere, e solo quando gli manca qualche parte che gli è dovuta si dice *imperfetto*, e partecipa del negativo. Questa imperfezione però, purchè non gl'impedisca il sussistere, non toglie che esso ente, in quanto è, e in tutto ciò che è, sia positivo. Siamo noi che gli troviamo un difetto, perchè lo confrontiamo coll'idea specifica perfetta. La sua finità adunque non è negazione o privazione; essa è un *limite naturale*, inchiuso nella sua stessa essenza; è l'impossibilità metafisica o ontologica, che sia qualcosa di più di quello che è e che deve essere, che contenga in sè alcuna entità propria degli enti di un'altra specie. Perciò non ci sarebbe proprietà a dire che la specie *uomo* è una limitazione o negazione o privazione della specie *angelo*, la specie *bruto* una limitazione della specie *uomo*, la *natura creata* una limita-

zione della *natura increata*. Pertanto ogni nozione che ci fa conoscere in sè, nella sua stessa essenza a noi conoscibile per via di sentimento, un essere finito, è positivo, quantunque sia determinata e limitata quell'essenza che ci fa conoscere.

44. Quei che la pensano alla prima maniera, fattasi la dimanda, se l'idea dell'infinito precede nella nostra mente quella del finito, rispondono affermativamente, dicendo che l'idea dell'infinito è anteriore, se non cronologicamente, almen logicamente, a quella del finito. Noi pure l'accordiamo, se si parla dell'ordine riflesso, e non già di quello della cognizione diretta, nell'ordine dell'astrazione e non già della percezione. L'idea dell'essere, obietto del primo intuito, è pur l'idea dell'infinito, cioè la contiene virtualmente, perchè l'essere ideale è infinito egli stesso, è in potenza la cognizione così del finito come dell'infinito. Ma da principio noi non avvertiamo questa sua proprietà; applicandolo agli enti finiti, noi non avvertiamo nè pure la finità di questi. Solo quando viene il lavoro della inflessione, cominciamo a distinguere questo carattere, e a concepire anche l'esistenza dell'Ente infinito, di cui portiamo già, per così dire, un abbozzo nell'idea primitiva.

CAPITOLO QUINTO.

NIENTE SI PUÒ PREDICARE UNIVOCAMENTE DI DIO E DELLE CREATURE.

45. Quanto abbiam detto dell'idea negativa che per la via della ragione possiamo avere di Dio, riceve una conferma dalla dottrina di san Tomaso, il quale con tutta la Scuola insegna, che di Dio possiamo sapere unicamente *an sit*, e non già *quid sit;* e che niente di ciò che predichiamo delle creature, che conosciamo di cognizione positiva, può predicarsi di Dio in senso *univoco*, nè puramente *equivoco*, ma in senso *analogico*.

46. La predicazione univoca è quella che si fa di più cose che appartengono allo stesso genere o alla stessa specie; così l'*animalità* si predica in senso univoco di tutti i bruti e dell'uomo. La predicazione equivoca è quella per cui una cosa si attribuisce a un ente in un senso, e a un altro in altro senso affatto diverso; di questa classe sono tutte le predicazioni metaforiche. Finalmente la predicazione analogica è quella, in cui la cosa si

prende in un senso nè al tutto identico, nè affatto diverso, ma in qualche grado di somiglianza o in qualche relazione ontologica; così è per mezzo di analogia che noi veniamo a conoscere che Dio è intelligente, sapiente, provido e via discorrendo. Dio non entra in veruna classe degli enti; egli è fuori d'ogni genere e d'ogni specie, perchè la sua essenza eccede infinitamente ogni forma creata, e quindi non può essere da veruna creatura rappresentata. Noi però, partendo dalle perfezioni delle creature, e distinguendo in esse l'intelligenza, la bontà, la sapienza e mille altre doti, trasportiamo in Dio quelle doti, argomentando che anche in lui devono trovarsi. Ma siccome noi per natura non percepiamo l'essenza divina, la quale eccede infinitamente ogni capacità delle creature, così non possiamo dire di comprendere in che consistano positivamente gli attributi divini, di cui le perfezioni delle creature non sono che lontanissime somiglianze. Parimenti ogni creatura dovendo avere in Dio l'esemplare, deduciamo con certezza che Dio è anche la causa esemplare del mondo, e in lui, come tale, esistono in modo eminente tutte le perfezioni delle creature. Ma il difetto nostro consiste appunto nel non sapere come stia questo *modo eminente*.

Tutto ciò pertanto che noi conosciamo *positivamente* in questa vita come proprio di Dio, non è Dio. L'intelligenza, la sapienza, la bontà divina non l'abbiamo mai percepita, e queste doti hanno in Dio tutt'altra natura da quella che ci si manifesta nelle creature razionali. Dunque niente si predica di Dio e delle creature univocamente, ma solo in senso analogico. Ora l'analogia non ci dà una cognizione positiva della cosa, ma soltanto una cognizione ideale negativa. Dunque l'idea che di Dio possiamo avere in questa vita è al tutto negativa (1).

(1) San Tomaso dice espressamente la stessa cosa in molti passi delle sue opere. Vediamone qualcuno. « Non autem est possibile, ut per aliquam creaturam mens humana Deo perfecte inhæreat neque per cognitionem, neque per amorem. Quælibet enim forma creata in infinitum deficiens est a repræsentatione divinæ essentiæ. Sicut ergo non est possibile, ut per formam inferioris ordinis cognoscantur ea quæ sunt superioris ordinis, puta per corpus spiritualis substantia, vel per elementum corpus cœleste; ita multo minus possibile est, ut per aliquam formam creatam De essentia cognoscatur. Sed sicut per considerationem inferiorum corporum superiorum naturas *negative* percipimus, puta quod non sunt gravia,

47. Si opporrà che conoscendo noi Dio ne' suoi vestigi che sono le creature, conosciamo pur qualche cosa che gli appartiene positivamente. A ciò risponde san Tomaso, che noi conosciamo bensì gli effetti o sia le creature nella loro essenza, non la causa creatrice, la quale, eccedendo infinitamente ogni modo di essere delle creature, ci rimane occulta. « Obiectum... intellectus » est *quod quid est*, idest *essentia* rei.... Si ergo intellectus » aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, *per quam non* » *possit cognosci essentia causæ*, ut scilicet sciatur de causa » *quid est*, non dicitur intellectus attingere ad causam simpli- » citer; quamvis per effectum cognoscere possit de causa *an* » *sit* ». II.ª II.ae q. III, art. VIII. E applica la teoria alla cognizione naturale di Dio. Forsechè le perfezioni delle creature si possono riguardare come *modi* di Dio? È assurdo: in Dio, dice san Tomaso, il modo non è che la sua stessa essenza. Forse che conoscendo noi le creature per mezzo delle idee loro esemplari, essendo questi in Dio, veniamo a conoscer Dio in modo positivo per la cognizione degli esemplari? Le idee umane, o sia quali si trovano nell' intelletto umano, corrispondono alla limitazione dell'umana intelligenza che tutte le determinazioni degli enti conosce per la via dei sensi. Le idee o gli esemplari divini sono anch'essi per noi congetturati, e conosciuti *per excessum et remotionem*. Non mi pare dunque che abbia inteso bene, come pur pretende, la dottrina di san Tomaso il signor Vincenzo de Grazia, il quale, d'accordo in ciò con Vincenzo Gioberti, sostiene che l'idea di Dio non è in tutto negativa, ma in parte anche positiva (1). Niente noi conosciamo positivamente in fuori

» neque levia, et per corporum considerationem *negative* de Angelis *conci-* » *pimus* quod sunt immateriales vel incorporei; *ita etiam per creaturas* » *de Deo non cognoscimus quid est, sed potius quid non est.* » Compend. Theol. opusc. III. Dunque la cognizione di Dio per mezzo delle creature è cognizione *negativa*.

(1) Nel sistema del filosofo subalpino, ammettendosi l'intuito immediato di Dio, è naturale che l' idea di Dio non può essere prettamente negativa. Giova tuttavia esaminare le ragioni che l'illustre autore ne adduce. « La » cognizione che l'uomo ha di Dio, dice, è per molti rispetti solamente ne- » gativa, e quindi prettamente analogica o simbolica....; ma non è tale » da ogni parte. »

Da ciò rileviamo che, anche nel suo senso, tanto vale il dirla *negativa*, quanto il dirla *prettamente analogica*. Ma noi abbiamo dimostrato che niente

di ciò che cade nella nostra sperienza, cioè, o nel sentimento corporeo o nel sentimento spirituale. Ma poichè niente di ciò che noi sentiamo è o può essere identico alla divina essenza, è

si predica di Dio e della creatura *univocamente*, ma soltanto *analogicamente*, e che Dio d'altra parte non si conosce che per via d'integraziona; dunque l'idea di Dio è pienamente negativa.

« La dottrina dei Padri e degli scolastici sulla negatività dell'idea di» vina, se s'intende altrimenti, diventa assurda. »

Quanto ai Padri, è difficile il dimostrarlo; ma la Scolastica che ha per precipuo maestro san Tomaso, insegna precisamente la piena e totale negatività dell'idea di Dio. Il primo noto non è Dio; Dio non è obietto della nostra mente; noi saliamo a Dio dalla considerazione degli effetti; e Dio non lo conosciamo positivamente in varun suo attributo, perchè le perfezioni della creature sono impotenti a darci nella benchè minima parte la rappresentaziona della divina essenza.

« Fra gli elementi positivi che compongano l'idea di Dio, quelli d'Ente, » d'intelligibilità, d'intelligenza, e di attività creatrice sono principalissimi. » Questi elementi, benchè mischiati a nozioni simbolicha ed analogicha, » sono positivi in sè stessi, anzi formano la base di tutto il saper nostro » intorno alle esistanze. »

L'Ente lo conosciamo positivamanta, non c'è dubio; ma qual ente? L'ideale; e anche questo senza determinazioni. L'Ente entra par fermo nell'idea di Dio; ma quale? Forse l'Ente idaala e reala ad un tempo, cioè Dio? Come mai Dio può essere un elemento dell'idea di Dio? Chi non comprende l'assurdità di questa affermazione? Quanto alla intelligibilità, questa essendo propria dell'ente, forma una cosa con esso. Ma siccome l'ente ideale o intelligibile che forma l'obietto del nostro intúito, non è più che un esemplare communissimo della cose, esso non ci presenta nulla affatto di divino positivo. L'intelligenza divina poi, nè pur questa noi la conosciamo per via di percazione o d'intuito, ma solo per via di ragionamento pel principio di assolutità e d'integrazione, e per via analogica partendo da noi medesimi. Mi ricordo d'aver letto nelle opere dell'illustre autore che l'intelligenza divina noi non la conosciamo in altra maniera. Molto meno poi conosciamo positivamente l'*attività creatrice*, che nessuno mai nè dei Padri, nè dei dottori, nè dei filosofi osò darci come obiatto immediato del nostro intuito. Dire che vediamo il reale divino e l'attività creatrice, o negare cha vediamo la divina essenza è un metter divario tra l'essenza divina e l'essera divino, errore distruttivo della divina semplicità; ammettara che vediamo Dio, e perciò anche la divina essenza cha è identica all'essere divino, si è un sopprimere la distinzione dei due ordini, naturale e sopranaturale.

Ma l'enta, l'intelligibilità, l'intelligenza, l'attività creatrice non sono forse elementi positivi in sè stessi? Senza dubio: ma ciò cha importa? Sono positivi *in sè stessi*, ma non lo sono nel modo della nostra cognizione. Quando diciamo che l'idea nostra di Dio è negativa, non vogliamo dire che è ne-

chiaro che di Dio non possiamo avere un'idea positiva, nè in tutto nè in parte.

48. Ma si dirà: l'Ente ideale, lume della ragione, non è divi-

gativa l'essenza divina. Saremmo ben ridicoli, per non dir altro, se lo pensassimo. Per noi è negativa la cognizione *prettamente analogica*, come lo è per l'illustre autore. Ma quando diciamo che Dio è intelligente, diciam pur qualcosa di positivissimo *in sè stesso*, e tuttavia non affermiamo di conoscere l'intelligenza divina in modo positivo, ma solamente in modo analogico; il che vuol dire che l'intelligenza divina non è nè al tutto simile nè al tutto differente dalle altre intelligenze, in specie dalla nostra che sola conosciamo positivamente.

« Infatti, se l'idea di Dio fosse affatto negativa, tali sarebbero eziandio » le altre nozioni .... »

No, perchè Dio non è tutt'insieme e Dio e tutte le cose. Le cose sensibili cadono nella nostra percezione, e però sotto questo rispetto, benchè limitate, ci son note positivamente. Ma Dio non è da noi percepito nè intuìto in sè stesso per natura. Dunque la parità non regge fuorchè nel sistema della formola ideale destruttiva, come abbiam detto, della distinzione dei due ordini e contraria eziandio al testimonio della coscienza.

« E come in ontologia un Dio negativo conduce al nullismo, in logica » e in psicologia un Dio negativo conduce allo scetticismo. »

Qui si trabalza dall'idea alla realtà. Altro è l'idea di una cosa, altro la cosa stessa. Chi ha mai sognato che l'idea negativa di Dio inchiuda il concetto di un Dio negativo? La negatività riguarda i modi dell'essere che l'idea negativa ci fa conoscere solo analogicamente, e non già l'esistenza dell'essere stesso; riguarda l'idea, non l'essere. D'altra parte, accordandoci l'illustre autore che l'idea di Dio è in parte negativa, stando al suo principio, ne verrebbe per lo meno la conseguenza di un *Dio in parte negativo*; e non so cosa ne guadagnerebbero in tal caso l'ontologia, la logica e qualsiasi altro ramo dell'albero scientifico. Nella sua critica delle dottrine religiose del Cousin l'illustre autore confessa che la libertà di Dio ci è cognita negativamente. Forse che per questo la libertà divina è per lui cosa negativa? Anche per sua confessione dunque si può conoscere il positivo con una cognizione negativa; e se si può in parte, perchè non in tutto?

« Fu già notato che l'idea dell'infinito è positiva, e quella del finito » negativa. Ora dicasi lo stesso delle altre. Le idee di ente, causa, sostanza, » legge ecc. applicate dal pensiero riflessivo alle creature, sono veramente » negative, perchè sono negazioni, o per dir meglio limitazioni delle stesse » idee ... »

Tutto ciò dimostra che l'autore confonde ciò che ha in sè l'idea di una cosa con la cosa stessa. L'infinito in sè è positivissimo; non segue da ciò che lo sia anche l'idea con cui lo pensiamo. Se poi dovessimo ripetere il suo argomento, e dire che, essendo, com'egli pretende, negativa l'idea di sostanza applicata alle creature, ne segue che le creature sono *sostanze negative*, *cause negative* ecc., ognun vede che perniciosa conseguenza ne scenderebbe.

no? Almeno dunque da questo lato noi conosciamo Dio positivamente.

Rispondiamo che infatti nell'essere ideale, benchè indetermi-

Sentiamo adesso il signor De Grazia. « È qui da osservarsi, che mal » si espresse qualche filosofo con dire esser negativa la conoscenza che » abbiamo degli attributi divini; esser negativa l'idea dell'infinito. Quando » la negazione va apposta ad un degli elementi dell'idea, può rimanere » il positivo nell'altro elemento essenziale. L'idea di quantità rimane po- » sitiva, così nell'infinita quantità, come nella finita. »

Non ci può essere idea negativa che non conservi qualcosa di positivo; altrimenti non è che l'idea del niente. Tutto sta a sapere, se l'elemento positivo in essa conservatosi ci presenti proprio l'essere in sè stesso o in qualche suo modo, o vero ci presenti il positivo di quell'essere solo per analogia. Nel primo caso l'idea si dirà positiva; ma nel secondo forse egualmente? Allora in che si distingue la cognizione propria dall'analogica? E come posso dire di conoscere positivamente un essere che non ho mai percepito e che non posso concepire se non riferendomi ad altri esseri che non hanno con quello se non una relazione di analogia? Quanto all'esempio della quantità, non può costituire una parità concludente; giacchè la quantità è cosa che noi possiamo conoscere positivamente. Del resto, l'idea di quantità pura, non riferita a veruna specie di quantità, è ancora una idea negativa, non già perchè infinita (chè *quantità infinita* non può darsi, ma soltanto *quantità indefinita*), ma perchè indeterminata.

« Negli attributi divini la negazione prende la moltitudine, il numero, » e quindi la successione, la estensione, e qualsiasi divisione, rimanendo » salda la posizione positiva dell'unità dell'Essere, della eterna durata, e » della potenza senza limite .... »

Se avesse detto che l'essere, la durata, la potenza sono la parte positiva, pazienza. Ma chiamar positiva l'unità, l'eternità, l'illimitato, non è da filosofo. La negazione, egli dice, prende la moltitudine, il numero, la successione, l'estensione: ottimamente. Ma cos'è l'*unità*, se non la negazione del molteplice? Cos'è l'*eternità*, se non la negazione della successione? Cos'è l'*infinità*, se non la negazione d'ogni limite? Fin qui dunque l'idea è negativa. Sarà però positiva quanto all'*essere*, alla *durata*, alla *potenza*? È vero che queste nozioni si presentano come positive. Ma quando noi predichiamo l'essere, la durata, la potenza di Dio, non possiamo dire che la nozione che noi abbiamo di queste cose ci presenti proprio l'essenza dell'essere divino, della durata divina, della divina potenza. Lo stesso dicasi della *scienza*, della *presenza*, del *purus actus*, di cui parla in seguito l'autore. Ma se le idee che noi abbiamo di queste cose non ci presentano l'essenza stessa divina, ma solamente qualcosa di analogo, tutto il positivo ch'esse contengono, non è lo stesso positivo divino, non è Dio, ma è qualcosa di finito e comprensibile, a cui poscia noi togliam vis ogni limitazione, affine di poterlo attribuire a Dio. Dunque tali nozioni non contengono per sè che un positivo finito, e non già il positivo assoluto e infi-

nato, l'essere come tale è positivo. Ma se è positivo l'essere ideale o il concetto dell'essere, negativo affatto è il suo modo, cioè non ci manifesta alcun modo dell'essere, non ci manifesta più l'infinito che il finito. Dunque non ci presenta l'essere di Dio in verun grado, e perciò non può somministrarci una cognizione positiva di Dio.

49. Si replicherà che se l'essere ideale è quel solo con cui conosciamo il finito e l'infinito, e se la conoscenza dell'uno e

nito; dunque le nozioni degli attributi divini in quanto sono negative si predican di Dio, in quanto sono positive rappresentano il finito.

« Ecco perchè il santo Dottore non dice, che non possiemo altro considerare » di Dio, che *quomodo non sit*; ma dice *sed potius quomodo non sit.* »

È une sottigliezza grammaticale priva di fondamento logico. Il passo di san Tomaso riferito dall'autore è questo: *Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat, quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.* Si vede che il Santo fa dipendere la cognizione positiva dell'essenza divine (*quid sit*) dalla cognizione de' suoi attributi (*quomodo sit*). Ora, se fosse vero, che si può in parte sapere positivamente *quomodo Deus sit*, ne verrebbe che in parte si saprebbe *quid sit;* la qual cosa viene dal Santo esclusa assolutamente, e non già con un *potius.*

» Il conoscere *quomodo non sit* sarebbe una pura conoscenza negativa. »

Una pura conoscenza negativa, senza un qualche *analogo* positivo, è cosa assurda. Perciò la cognizione che abbiamo di Dio non cessa di esser negativa, se bene vi inchiudiemo le nozioni positive della sapienza, bontà, potenza e simili.

« Ma Egli (san Tomaso) avea già segnalato il positivo nel dir che cono» sciamo Dio e per *eccesso* e per remozione, non già per sola remozione. »

Cos' è conoscere *per eccesso?* È conoscere senza sapere *quomodo sit;* è conoscere la cosa per analogia, non in sè, nella sua essenza, nel suo *quid.*

Non è forse san Tomaso che insegna Dio non conoscersi in sè, nel suo *quid*, se ci si passa l'espressione, perchè appunto si conosce per *eccesso?* « *Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere, secundum quod in se est*, (e quindi nel suo *quomodo*), *ut sciamus de* » *ea quid est*, SED (notisi bene la particella indicante contrarietà) *per modum* EMINENTIÆ *et causalitatis et remotionis.* » I, q. XIII, art. VIII, ad 2. La cognizione *per modum eminentiæ* è pareggiata qui alla cognizione *per modum remotionis:* nè l'una nè l'altra basta a farci conoscere il *quid* della natura divina; per conoscere il quale converrebbe sapere *quomodo sit*, mentre questa non è che la via *ut sciatur de Deo quid sit.* Possiamo dunque conchiudere che anche per san Tomaso la cognizione *per modum eminentiæ* è cognizione negativa. E se importasse la pena, potremmo confermarlo con mille passi chiarissimi dello stesso Dottore.

dell'altro si fa per via di predicazione, applicando l'essere ideale, c'è qualcosa che si predica univocamente e di Dio e delle creature, e questo qualcosa è appunto l'essere ideale.

A sciogliere questa difficoltà bisogna distinguere l'*esistenza* dall'*essenza*. L'esistenza noi la predichiamo e di Dio e delle creature in senso univoco, perchè, quantunque le creature non sussistano per sè, non abbiano in sè la ragione del proprio esistere; tuttavia, in quanto sono e da che sono, li conosciamo come esistenti. Ma l'essenza è tutt'altro che l'esistenza: essa è ciò che costituisce l'intrinseco ordine dell'essere, la sua natura. L'essere ideale, considerato come concetto o nozione di esistenza, dell'atto dell'esistere, come semplicemente contrario alla non esistenza, si predica e di Dio e delle creature in senso univoco. Noi non abbiamo altro mezzo per conoscer Dio, se non quello stesso che ci serve per conoscere le creature, e perciò siam costretti dalla costituzione della nostra intelligenza a concepire Dio come *un ente*, a classificarlo, per dir così, nella gran classe degli enti, quando all'incontro egli è l'*Ente*, il solo che sia essenzialmente ente. Ma se si considera l'essere ideale, non come nozione, ma come essenza dell'essere, allora non può più predicarsi di Dio e delle creature univocamente, ma in senso analogico; giacchè niente di tutto ciò che entra nell'essenza delle creature è commune coll'essenza di Dio (1).

CAPITOLO SESTO.

INCOMPRENSIBILITÀ DI DIO.

50. Conseguenza di ciò che abbiamo discorso intorno al concetto di Dio che possiamo avere per via di ragione, si è l'*incomprensibilità* di Dio. *Comprendere* vuol dire conoscere pienamente; è dunque di più che un semplice *conoscere* o *concepire*. Si comprende ciò di cui si conosce positivamente l'essenza o in tutto o anche in parte; giacchè la comprensione totale e assoluta, di qualunque cosa sia, è propria soltanto dell'essere onnisciente. Noi non potendo in questa vita conoscere natural-

(1) Vedi nel primo volume di questi Elementi la lettera di Antonio Rosmini su questa stessa difficoltà.

mente l'essenza di Dio, nè in tutto nè in parte, ne segue che Dio ci è incomprensibile (1). Non possiamo conoscer Dio se non per via di remozione e di integrazione. Se vediamo nelle creature una imperfezione, l'escludiamo dal concetto di Dio; se vi troviamo un limite, una determinazione, l'escludiamo parimenti; se vi troviamo una perfezione, la trasportiamo nel concetto di Dio, ma in guisa che quella perfezione si trovi in Dio in modo eminente e sovrintelligibile.

51. Da ciò il corollario, che Dio non può definirsi. Ogni definizione deve presentare l'essenza della cosa definita. L'essenza divina ci è affatto incognita. Dunque Dio non può definirsi. Di più, ogni essenza si definisce pel genere prossimo e l'ultima differenza. Ma Dio non entra in alcun genere o specie. Dunque non può definirsi.

52. Perchè dunque noi l'abbiamo chiamato *Ente assoluto?* Perchè siamo costretti a parlare di Dio dietro la nostra maniera di concepir le cose. Del resto, se riflettiamo a questa definizione, troviamo subito che non è una definizione adequata; e finchè una cosa non è definita adeguatamente, non può nè men dirsi definita. Cosa indica la parola *assoluto?* Essa esprime l'opposto di *relativo;* dunque tanto vale il chiamar Dio *ente assoluto,* quanto il dirlo *ente che contiene in sè tutta l'essenza dell'essere, senza alcun limite* o *difetto*. Ma conosciamo noi positivamente tutta l'essenza dell'essere? In niun modo. È dunque una definizione inadequata, relativa al nostro modo di concepire, avente implicitamente un rapporto colle cose da noi conosciute positivamente, cioè cogli enti relativi e finiti.

53. Da ciò deriva l'altro corollario, che Dio non può essere da noi enunciato con un nome che gli convenga, cioè che ne esprima l'essenza; esso è *ineffabile.* Il nome *uomo*, per esempio, esprime l'essenza dell'uomo; il nome *Dio* all'incontro non può esprimere l'essenza divina, fuorchè negativamente. Il nome o l'espressione che più di tutte sia conveniente a significare Iddio nella sua propria natura, senza alcuna relazione a lui estrinseca, è quello di *essere essenziale,* o di *puro essere*. Perciò sant'Agostino dice,

(1) Siccome poi l'essenza divina è infinita, così la creatura in veruno stato, anche vedendo l'essenza divina, non può avere di Dio una *totale* comprensione. I beati comprendono *tutta* l'essenza divina, ma non *totalmente*.

che Dio più tosto che *substantia* meglio si chiamerebbe *summa essentia*, perchè il nome di sostanza, dice un rapporto cogli *accidenti*, quando invece l'*essenza dell'essere* o l'*essere essenziale*, non esprime che l'essere immutabile, invariabile, attualissimo, realissimo.

54. Qui ancora si potrà opporci che o noi non conosciamo l'essenza dell'essere, e neghiamo il principio del nostro sistema; o la conosciamo, e allora Dio non ci è più incomprensibile, giacchè l'essere ideale, come può essere incomprensibile e servire di lume alla ragione?

Rispondiamo che Dio non è già l'*essenza dell'essere* priva di realità e di vita, ma è la somma e piena essenza dell'essere, a cui appartiene essenzialmente la vita e la personalità. La pura essenza dell'essere è certamente compresa dalla nostra intelligenza, perchè è da noi per sè immediatamente conosciuta, e se non la fosse, noi non saremmo intelligenti. Ma la *vita*, la *personalità* dell'essere essenziale, e quindi gli altri attributi divini che si contengono nell'*essenza*, e, senza i quali, questa non sarebbe completa e ultimata, e però non sarebbe Dio, non sono cose per sè e immediatamente conosciute da noi, non essendoci date nell'intuito del mero *essere ideale*. La nostra mente, facendo uso di un ragionamento riflesso e indiretto, cioè partendo dalle nature a lei conosciute, viene a scoprire che la vita e gli altri attributi divini devono esistere nella piena essenza dell'essere, ma siccome non li percepisce, così non ne conosce la natura, non sa come essi si unifichino nella divina essenza, in maniera che da questa unica essenza non si distinguano realmente. La pura essenza dell'essere non ha, davanti alla nostra intuizione, che un modo d'esistere *obiettivo*, conservando nascosto il modo d'esistere *subiettivo* e *personale*, al quale noi non possiamo arrivare nè colla *intuizione* semplice, nè colla *percezione*, che sono le due facoltà con cui acquistiamo la cognizione della natura delle cose.

L'*essere* dunque, o l'*essere essenziale*, è il solo nome più conveniente a Dio, purchè s'intenda l'essere vivo e personale, e non già il semplice essere ideale, se non vogliamo confonder Dio col lume della ragione. E Dio appunto definì sè stesso in questo modo, cioè esprimendo l'essere personale, in quelle parole che disse a Mosè: *Ego sum qui sum*. L'essere è espresso nella

parola *sono*, la personalità e la vita nel pronome *Io*. E Mosè riprodusse fedelmente la definizione divina con quelle parole: *Qui est*, che esprimono e l'essere e la persona. Dicendo Iddio: « Io sono quello che sono », è come se avesse detto ch'*Egli è* senza più; che è essenzialmente; che non ha modi nè limiti; che tutto l'essere essenziale appartiene a lui; che quindi egli niente partecipa del non essere; che dunque è quello che è sempre, che sempre fu, che sempre sarà, perchè non può non essere, che sempre è di un modo, che non soggiace perciò a corruzione, che non può ricevere incremento, che è un solo, semplicissimo, perfettissimo, beatissimo, fonte e principio di ogni altro ente, di ogni vita, perfezione, bontà, in una parola l'Essere incomprensibile, indefinibile, ineffabile. E dico ineffabile, perchè anche l'espressione *Qui est*, che è pure la più propria a significar Dio, contiene un'incognita, che penetra per tutta la formola. Questa incognita è il pronome divino che esprime *personalità* e *vita*, mentre noi trasportiamo in Dio questi concetti, partendo dalla vita e dalla personalità che conosciamo come proprie delle creature (1).

CAPITOLO SETTIMO.

DELLE VARIE DEFINIZIONI DI DIO.

55. Benchè Dio sia innominabile e indefinibile rispetto alla sua essenza, egli si può tuttavia definire partendo dall'analogia e dalla cognizione negativa che ci formiamo della essenza stessa divina.

(1) San Tomaso osserva molto acutamente, che il nome *qui est*, senz'altra aggiunta, è il nome che più d'ogni altro conviene a Dio: e ciò per tre ragioni. 1.° Perchè questa frase non esprime alcuna forma particolare, ma lo stesso essere; e Dio è appunto l'essere per essenza, mentre in lui, e in lui solo, l'essere e l'essenza sono una stessa cosa. 2.° Perchè questa formola è universalissima, e non esprime alcuna determinazione o sia alcun modo particolare; quindi ha più dell'assoluto. Ora, siccome noi non possiamo conoscere il modo d'esistere di Dio, il nome meno improprio sarà quello che non accenna alcun modo, ma *nominat ipsum pelagus substantiæ infinitum*. (Non così il semplice *essere ideale indeterminato*, che è *impersonale*, mentre invece *personale e reale* è l'essere espresso colla frase *qui est*). 3.° Perchè questo nome *qui est* accenna l'essere in presente, e perciò convien più d'ogni altro a Dio, il cui essere esclude il passato e il futuro.

56. E siccome noi ci componiamo questa cognizione col trasportare nel concetto di Dio e predicare di lui ora gli attributi opposti alle proprietà della creatura, ora quelli della creatura stessa benchè in grado eminente e sovrintelligibile; così possiamo dare di Dio tante definizioni, quanti sono gli attributi stessi che in lui riconosciamo. Perciò Dio si esprime e si definisce acconciamente chiamandolo l'infinito, l'eterno, l'immutabile, l'ente necessario, l'ente supremo, la suprema intelligenza: e così pure egli si chiama acconciamente la stessa sapienza, la stessa giustizia, la stessa bontà, e via discorrendo. Con ciò noi non veniamo ad esprimerlo in modo inadequato e imperfetto, come malamente si definirebbe l'uomo chiamandolo un subietto o senziente, o intelligente, o volente, senz'altro. E la ragione si è che ogni divino attributo esprimendo, quantunque in modo negativo, una proprietà che non appartiene se non a lui solo, ognuno di essi lo significa sufficientemente, cioè comprende virtualmente tutti gli altri.

57. Devesi però notare accuratamente che, siccome in Dio non ci può essere niente che non gli sia essenziale, ed essenziale è a Dio la personalità e realità assoluta, così quando lo nominiamo per mezzo di qualche suo attributo, questo deve essere concepito da noi come *sussistente*. Dio non è una mera idea; un Dio possibile è assurdo; altrimenti non sarebbe Dio, ripugnando che l'Ente assoluto e completo si riduca a un disegno dell'essere, all'essere esemplare e iniziale, quando il complemento dell'essere è sempre la realità. Quindi è che nel comporre la nozione di Dio dobbiamo guardarci da due errori: 1.° dal ridur Dio a una mera astrazione, come si farebbe concependolo come bontà, giustizia, sapienza, potenza, senza dare a questa essenza la realità o sussistenza; 2.° dal comporre la nozione di Dio con concetti di realità finite. Dio è la sapienza, ma non la sapienza ideale, l'essenza della sapienza concepita; egli è la *sapienza sussistente*. Il che delle creature non può dirsi, perchè le creature sono bensì sapienti, ma non sono la sapienza. E vuol dire che la sapienza è così essenziale a Dio, come gli è essenziale il sussistere, quando all'incontro nelle creature altro è il sussistere, altro il sussistere come sapienti, potendo anche mancare di questa dote; e se l'hanno, non l'hanno che per partecipazione, come una somiglianza di quella che sussiste in Dio. Così pure noi di-

ciamo che Dio è l'ente infinito, necessario, eterno, e così via. Ma queste proprietà le riscontriamo anche nell'essere ideale, obietto del nostro intuito. Perciò queste definizioni sarebbero improprie, quando colla espressione di ente non intendessimo significare il reale. Il reale infinito eterno necessario è Dio; non così l'ideale. E perchè? Perchè il reale assoluto comprende nel suo seno anche l'idealità, mentre è *realità intelligente;* non così l'ideale, che, separato dalla sua propria realità, dalla mente divina, non è più altro che un'astrazione, e considerato come intuito da noi non è che il lume della ragione.

58. Dal che si trae il corollario che Dio, a differenza degli enti finiti, non si può da noi pensare come meramente possibile; e se ci pare di pensarlo talvolta come tale, ciò dipende o da un falso concetto che di lui ci facciamo, concependolo alla maniera delle cose finite e relative, o perchè consideriamo la sua possibilità come un'astrazione in rapporto colla sua realità, cioè come la logica non ripugnanza della sua sussistenza; giacchè se una cosa è realmente, ne segue che non inchiude logica ripugnanza il suo concetto. Ma se cotesta cosa che è, non può non essere, essa non può concepirsi come non sussistente e soltanto possibile ad essere realizzata.

E che Dio non possa concepirsi unicamente come possibile, si trae appunto dal suo stesso concetto di ente essenziale assoluto e completo. Se Dio è l'essere essenziale assoluto e completo, necessariamente deve avere tutti i modi o le forme essenziali dell'essere, tra le quali è la realità, che è tal forma che necessariamente sostiene, per dir così, le altre due, non potendo l'ideale sussistere se non in qualche mente (realità), nè la moralità concepirsi divisa dall'essere intelligente (ideale e reale). Ma di ciò occorrerà di dover discorrere più a lungo nella sezione seguente.

CAPITOLO OTTAVO.

NEL CONCETTO DI DIO NON ENTRA NOZIONE ALCUNA RAPPRESENTANTE L'ENTE FINITO.

59. Avendo noi dimostrato che niente si può predicare univocamente di Dio e delle creature, abbiamo con ciò diviso il concetto di Dio dal concetto delle nature create; e talmente l'ab-

biamo diviso che non c'è veruna nozione che possa essere commune al concetto di Dio e a quello delle creature. Dio è fuori d'ogni specie e d'ogni genere; Dio è tutto l'essere essenziale, e perciò è essenzialmente uno; le creature invece sono molteplici, e il concetto di creatura, di ente comunque limitato, contiene quello della possibilità di sussistenze di numero indefinito. Dio è essenzialmente reale; i creati non sono reali essenzialmente, ma si concepiscono come contingenti, o sia come non aventi in sè la ragione del proprio sussistere, mentre il pensarli come non sussistenti non implica contradizione. Dio, sussistendo essenzialmente, non può non essere, non può concepirsi nel tempo, non può subire mutazione di sorte; gli enti da noi percepiti si concepiscono invece come esistenti nel tempo, mutabili, anche annientabili di loro natura da quella causa che li fa sussistere. Dio, non potendo essere *percepito* dal nostro intelletto che non ha se non l'*intuizione* dell'essere ideale, non può conoscersi *positivamente* nella sua propria realità; perciò nessuna delle perfezioni che entrano nei vari concetti delle creature può entrare nel concetto del Creatore, fuorchè per via analogica. L'analogia non fa conoscere la cosa in sè; dunque nessuna nozione propria del concetto dell'ente finito può essere commune in senso univoco col concetto dell'ente infinito.



SEZIONE SECONDA.

DELL'ESISTENZA DI DIO.

CAPITOLO PRIMO.

SE L'ESISTENZA DI DIO SIA OGGETTO DI DIMOSTRAZIONE.

60. Esaminato il vero concetto di Dio così sotto la forma volgare e commune, come sotto la forma scientifica, ci si presenta qui l'altra questione, se quell'Ente assoluto e completo di cui ci siamo formato il concetto e che tutti riconosciamo e come la causa del sussistere, e come il principio dell'intendere, e come la fonte di ogni bene, sussista realmente, o vero non abbia altra esistenza che nel nostro pensiero, come bestemmiano gli atei, e come pretende la filosofia dei materialisti, dei subiettivisti, e specialmente l'ultima sua forma, espressa nell'hegelianismo.

61. È vana impresa, dicono alcuni, quella di voler dimostrare l'esistenza di Dio. Dio è affatto sovrintelligibile, inescogitabile, e perciò non può essere che oggetto di fede; bisogna credere alla rivelazione, perchè la nostra ragione è impotente a raggiungere l'Ente che sta al di là de' suoi confini. Ora, ciò che è oggetto di fede, non può venir dimostrato dalla ragione.

Vano sofisma. Niun oggetto di fede è possibile senza un primo oggetto di ragione. Oggetto di ragione è la percezione del mondo contingente; la ragione conosce questa contingenza, senza bisogno che le sia rivelata. Dunque può conoscere e dimostrare l'esistenza di un ente causa necessaria del contingente. Del resto, se la ragione abbandonata a sè non giungerebbe forse a scoprire l'esistenza di Dio, mancandole uno stimolo che la spinga a riflettere su la contingenza del mondo, quando però questo stimolo le sia dato dall'educazione e dalla rivelazione, perchè mai, dimando, ella aderisce a ciò che le vien rivelato e se ne persuade? Ella se ne può persuadere per due motivi: o perchè riconosce come veridico o anche come infallibile chi le rivela una cosa, o perchè intende di più la verità della cosa stessa. La cognizione di Dio corrisponde appunto a questo secondo caso. Si osservi che niuno potrebbe ragionevolmente assentire all'altrui insegnamento come degno di fede, se già prima non riconoscesse egli stesso questo carattere di veracità o d'infallibilità. Noi diciamo a ragione che a Dio si deve credere senza inve-

stigare il perchè di ciò che egli ci propone a credere. Ma perchè? Perchè sappiamo già che Dio è infallibile e veridico. Come lo sappiamo? Forse perchè egli ce l'ha rivelato? Saremmo in un circolo. Dunque assentiamo a Dio rivelante, perchè sappiamo che è infallibile e veridico, anzi che è la stessa verità; e sappiamo che Dio è verità infallibile, perchè la ragione ce ne convince. Ma tanto è dire che la ragione ci convince che Dio è verità infallibile, quanto dire che la ragione ci dimostra che non può essere che non esista la verità infallibile. Dunque ogni rivelazione o viene dall'uomo, e la nostra ragione può e deve giudicare della credibilità di essa; o viene da Dio, e la nostra ragione non per altro può e deve aggiungerle fede, se non perchè sa di proprio convincimento che Dio, verità infallibile, esiste realmente.

62. Altri sostengono non potersi dimostrare l'esistenza di Dio, perchè noi ne abbiamo una cognizione naturale immediata. Infatti al ragionamento non si ricorre se non per dimostrare quelle verità che non si conoscono immediatamente; allora si ricorre a un'idea di mezzo, la quale ci chiarisca il rapporto che passa tra il subietto e il predicato di una proposizione. Ma quelle cose che sono oggetto di un'intuizione immediata e primitiva, non si possono dimostrare perchè sono note per sè. Dio, essendo il lume stesso della nostra intelligenza, dicono costoro; Dio, essendo noto per sè, mentre ripugna che la luce stessa, la stessa intelligibilità si renda nota per altra cosa da lei diversa e a lei inferiore, ne segue che la proposizione « Dio è » non può essere oggetto di dimostrazione, ma è indimostrabile.

Noi abbiamo più d'una volta sostenuto che l'obietto del nostro intuito primitivo non è Dio stesso; che l'*intuizione* di Dio sarebbe in pari tempo *percezione* di Dio, giacchè Dio non può conoscersi *in sè* se non dall'intelletto; e chi percepisce Dio partecipa dell'ordine sopranaturale di grazia o anche di gloria. Abbiamo aggiunto che di Dio non abbiamo che un'idea negativa; quando invece, se noi lo conoscessimo in sè, ne avremmo una cognizione positiva; e quindi anche un sentimento divino, che niuno può persuadersi di avere in questa vita per virtù naturale. Se Dio non è obietto d'intuito naturale, se non può confondersi col lume della ragione, bisogna pure, per conoscerlo, che la nostra ragione ne deduca l'esistenza col ragionamento; dunque l'esistenza di Dio è dimostrabile.

Il Maret, che pure adopera il ragionamento per dimostrare l'esistenza di Dio, pretende che l'idea di Dio sia l'obietto naturale del nostro intuito. Egli ragiona in questo modo: in ogni nostro pensiero c'è l'essere; l'*essere in generale* si trova implicito in ogni pensiero, in ogni affermazione. Ora, l'idea dell'essere in tutta la sua estensione è l'idea di Dio; l'*essere* è il suo nome; così egli stesso si è definito. — Confondendo l'idea dell'essere communissimo coll'essere pieno e completo, l'essere impersonale coll'essere personale e reale, scambiando il concetto dell'*essere in generale* o dell'*essere in tutta la sua estensione* coll'*essere della massima comprensione*, il Maret, che pure combatte il panteismo con valore, non s'accorge di essere panteista egli stesso in modo eminente. È l'errore stesso del Malebranche che confondeva l'essere in generale coll'essere assoluto e completo. Se fosse vero che in ogni pensiero c'è l'essere-Dio, noi non potremmo pensare verun ente, senza pensare una frazione di Dio, un modo o una realizzazione parziale di Dio, giacchè l'essere lo predichiamo senza dubio di tutte le cose; e se l'essere che pur predichiamo delle cose è Dio o vero il concetto di Dio, noi predichiam Dio delle cose, cioè le cose le vediamo come tante realizzazioni, come tanti termini di Dio. E non so intendere come il signor De Grazia approvi questo filosofema panteistico dello storico e critico francese del panteismo, le cui opere sono per altro stimabili.

63. Sono altri i quali accordano bensì che l'esistenza di Dio è dimostrabile; ma per questa dimostrazione intendono nulla più che una riflessione portata sull'obietto del primo intuito, un riconoscimento di ciò che già è dato nell'immanente intuizione del nostro spirito. Anzi sostengono che, se non fosse dato l'intuito dell'Ente creante l'esistente, mai il nostro spirito non potrebbe risalire dall'esistente all'Ente, dalla creatura al creatore. Possiamo, dice il Gioberti, rappresentarci il processo *a posteriori* come una linea B-A, in cui il punto B indica l'idea dell'esistenza, il punto A l'idea dell'Ente (Dio), e il tratto lineare il processo discorsivo dello spirito. Ora se lo spirito vuol concepir l'Ente come creatore, bisogna che, prima di giungere al punto A, egli annulli col pensiero il punto B che esprime l'esistenza, giacchè ciò che esiste non può essere creato in quanto già esiste. Ma in primo luogo l'annullare il concetto, su cui gira tutto

il discorso, è logicamente assurdo. In secondo luogo, se si annulla B prima di giungere ad A, come mai si potrà toccare la meta? Nè si dica, che anche annullando mentalmente B, la notizia preconcetta che si ha di A, permette di continuare il ragionamento; perchè se si ha una notizia preconcetta di A, ciò mostra che si ragiona *a priori*, e non *a posteriori*.

Che la dimostrazione altro non sia che un semplice riconoscimento di un processo già operato dalla ragione, bisogna accordarlo, se per essa s'intende nient'altro che l'espressione di un ragionamento. Niun atto dello spirito è cognito a sè stesso, nè può cadere nella sfera della consapevolezza senza un atto di riflessione. Ma non è vero poi che Dio si conosca per intuito immediato e immanente e non già per mezzo di un ragionamento, frutto di riflessione sulla cognizione rozza e imperfetta delle cose. Eccitata la riflessione a considerare la cognizione diretta e positiva delle cose contingenti, non appena si è accorta della contingenza loro, essa è già salita alla causa primitiva, assoluta, indipendente, delle cose stesse. I termini correlativi di causa e di effetto, di necessità e contingenza, di finito e infinito, non si formano in mente successivamente ma in un istante simultaneo, perchè l'uno chiama l'altro, e almeno logicamente l'uno e l'altro fanno parte di un tutto. Ma ciò non prova che l'uomo non possa cogliere questi termini correlativi mediante la riflessione sulle cognizioni imperfette, ma deva averli già davanti allo spirito nel primo intuito.

E da ciò anche si deduce esser falso che per salire ad A partendo da B, convenga dimenticar B nel processo discorsivo. Chè anzi è falso che ci sia un processo discorsivo mediano, nel quale la mente che abbandona B non si trovi ancora giunta ad A, nel qual caso ella sarebbe al perfetto buio. A e B balzano agli occhi dello spirito, ove appena essa avvedasi che B non può stare senza A. Ma siccome l'esistente (B), finchè non si considera nel rapporto di dipendenza dall'Ente (A), non è dallo spirito riguardato come contingente e finito; così all'opposto il cogliere queste sue proprietà di finità e contingenza è già lo stesso che trovarsi la nostra mente al termine della sua ricerca (A) (1).

(1) Sbaglia però il De Grazia quando vuol ritorcere l'argomento contro il filosofo torinese, dicendo che lo stesso inconveniente avverrebbe

Non bisogna fingersi coll'imaginazione che la mente vada in cerca della causa prima, senza aver concepita la nozione di causa prima. È assurdo il pensarlo. Coll'atto stesso, col quale la nostra mente ha pensato l'impossibilità di procedere all'infinito nella serie delle cause seconde, essa ha già concepita e affermata la causa prima. Qui poi, a salvar la mente dal panteismo o dall'emanatismo, non giova il supporre un intúito primitivo della causa creante le cose dal nulla. Solo una mente acuta, esercitata nella riflessione scientifica, o almeno istruita e diretta dalla tradizione degli altri uomini, può evitar quegli errori, e conchiudere a una causa effettrice non di forme soltanto, ma anche della sostanza stessa delle cause seconde. Tanto è vero che il filosofo torinese confessa e riconosce l'alterazione antichissima e universale presso i gentili della pretesa *formola ideale*.

64. Il sofista di Conisberga, distinguendo due facoltà della ragione, cioè la ragion *speculativa* o *teoretica* e la *ragion pratica*, la prima delle quali versa intorno ad oggetti meramente ideali e speculativi, e l'altra giudica delle cose e dei fatti, sostiene che colla ragione speculativa non si può concretare una dimostrazione certa e irrepugnabile dell'esistenza di Dio, ma che la ragion pratica è costretta a riconoscerla come necessaria. La ragion speculativa, non potendo lavorare che sulle forme subiettive dello spirito, non può cogliere alcuna realità esterna, ma soltanto l'*io*, e l'io *fenomenale*. Dunque non può con argomenti invincibili stabilire l'esistenza e la realità di Dio. Tuttavia l'uomo è condotto necessariamente dalla ragion pratica ad ammetterne l'esistenza, quasi da una forza occulta ch'egli sente in sè ma di cui non può rendersi ragione, come è costretto a riconoscere la dignità morale, il libero arbitrio, l'immortalità dell'anima e altre verità, quantunque esse appariscano in contradizione colla natura dei fatti che si conoscono. L'esistenza di Dio, che in faccia alla ragione teoretica è un sogno, davanti alla ragion pratica è un postulato necessario ad ammettersi, onde spiegare la tendenza che ha l'uomo alla felicità e il sentimento dell'obligazione morale.

partendo dall' Ente per discendere all'esistente. Il Gioberti gli replicherebbe ch'egli non insegna che lo spirito discenda dall' Ente all'esistente abbandonando l'Ente, ma che nella formola gli sono date le due realità (Ente ed esistente, causa ed effetto) simultaneamente, congiunte insieme per il termine mediano, che è l'atto creativo.

Oltre l'assurdità di spezzare in due la facoltà della ragione, la quale non può essere che una sola e identica facoltà, che lavora or sui dati *a priori* e apodittici, ora sui dati *a posteriori* o dell'esperienza, ognun vede che, se la ragion pratica è costretta ad ammettere l'esistenza di Dio, questa esistenza viene poi rigettata come illusoria dalla ragion teoretica; e così, con questo bel sistema, siamo condotti al più desolante scetticismo e ateismo. E pare indubitabile che tanto il Kant, quanto l'Hegel, per non dire tutta la scuola della filosofia germanica, ad altro non abbia avuto la mira che di render l'uomo incredulo non solamente alla rivelazione ma anche alla ragione stessa individuale, essendo giunto il Kant all'orgogliosa pretesa di fare una *critica della ragion pura*, impresa assurda nel titolo stesso, mentre non si può fare la critica della ragione se non valendosi della ragione; e la ragione, se pure non è un nome vano e illusorio, deve pur essere qualcosa d'indipendente da noi e riconoscere quel *lume divino* che la rischiara.

C'è senza dubio una maniera di dimostrar l'esistenza di Dio con un argomento di convenienza e di necessità morale. La tendenza dell'uomo alla felicità, il sentimento ch'egli ha di esser libero, provano senza dubio l'esistenza di un legislatore assoluto, e giustissimo rimuneratore. Che poi l'uomo sia portato irresistibilmente a procacciarsi il suo ben essere, a credersi libero, a credere l'esistenza di Dio, queste sono comprove della stessa verità, ma non sono le prime nè le sole. Tutti gli argomenti *ab absurdo* o *ab impossibili* sono una conferma di ciò che la ragion teoretica dimostra ad evidenza. L'errore di Kant ha la sua origine dal subiettivismo, sistema che riduce il lume della ragione a delle forme subiettive dello spirito, le quali non danno alla ragione il diritto o la possibilità di ammettere il mondo esterno, alcun noumeno, alcun ente diverso dallo spirito. Contro questo errore noi dimostrammo l'*obiettività* vera e propria dell'ente ideale, colla scorta di cui la nostra ragione e percepisce i reali da noi diversi, e conosce l'essenza completa dell'essere, e assorge coll'integrazione alla cognizione negativa, ma non meno certa, dell'esistenza di Dio.

CAPITOLO SECONDO.

DIVERSE MANIERE ONDE SI DIMOSTRA L'ESISTENZA DI DIO.

ARTICOLO PRIMO.

DIMOSTRAZIONE *A PRIORI* E DIMOSTRAZIONE *A POSTERIORI*.

65. Due sono i principii rudimentali delle nostre cognizioni, l'*essere ideale* e il *sentimento*. Per mezzo del primo noi conosciamo ogni cosa; ma ci sono delle cognizioni, le quali non si possono acquistare pel sentimento, perchè il sentimento non c'entra, perchè sono indipendenti da ogni esperienza, e anzi ci servono a giudicare di essa. Altre cognizioni invece non si possono avere senza il sentimento, perchè sono cognizioni *materiate*. Della prima specie sono tutte le idee e cognizioni inserite potenzialmente nell'essere ideale, come le idee di necessità infinità eternità, e le altre, di cui trattammo nell'Ideologia. Della seconda specie sono le cognizioni tutte del mondo reale da noi percepito. Quelle si chiamano cognizioni *a priori*, queste cognizioni *a posteriori;* dove non dobbiamo dimenticare che anche le cognizioni *a priori* non si distinguono da noi nell'ente ideale nè si raccolgono se non quando la riflessione è svolta ed esercitata coll'analisi delle cognizioni *a posteriori*, giacchè il primo passo dello spirito è sempre dalle cose conosciute per via di sentimento.

66. Posta questa distinzione, siccome tanto l'essere ideale quanto il sentimento ci servono di scala per salire a Dio, così noi possiamo dividere le dimostrazioni dell'esistenza di Dio in due classi, cioè in dimostrazioni *a priori* e dimostrazioni a *posteriori*.

67. Taluno, come il De Grazia, impugna ogni prova *a priori* dell'esistenza di Dio. Si pretende che altra prova concludente non ci possa essere che quella che parte dagli effetti per salire alla causa, dal mondo contingente alla causa creatrice. Ma in tal caso non bisogna che costoro concedano che il *lume* della ragione è una partecipazione del *lume divino*. Se il lume della ragione è cosa tanto indipendente dai sensi e da tutto il reale sensibile, che noi consideriamo come un complesso di effetti, ne segue che quel lume è cognito *a priori*. Per esso noi possediamo

e conosciamo i principii supremi e universali così del ragionare, come dell'operare. Per esso conosciamo, anche senza bisogno di consultare l'esperienza, l'*essenza dell'essere*, benchè entro i limiti della nostra intelligenza finita. Partendo da questo lume, possiamo salire a quell'Essere d'onde ci deriva; possiamo formarci il concetto, e con esso la persuasione della sussistenza di quell'Ente in cui l'essenza dell'essere a noi conosciuta si completa e realizza in tutta la sua pienezza. Dunque l'esistenza di Dio si può dimostrare anche a *priori*. A meno che anche questa via non si voglia considerare come *a posteriori* per la ragione che il lume della nostra mente lo riscontriamo in noi che siamo effetti dell'atto creativo, e il lume stesso non è che un'appartenenza di Dio a noi partecipata; ma sarebbe questione di parole.

68. Quattro sono principalmente le vie, onde si può dimostrare l'esistenza di Dio.

La prima dimostrazione parte dall'*essenza dell'essere* da noi intuito: *prova ontologica*.

La seconda dimostrazione parte dalla *forma ideale*, che serve a noi di lume della ragione: *prova ideologica*.

La terza si ricava dall'*essere reale* da noi percepito, vale a dire dal *me*, dal mondo esterno, da tutto ciò che lo costituisce in quel modo ch'egli è: *prova cosmologica*, o, come suol dirsi, *fisica*.

La quarta per ultimo si fonda sulla *forma morale* dell'essere, cioè sulla legge morale: *prova morale*.

Le ultime due prove sono più communi, più intelligibili anche al volgo; le prime due sono più proprie del filosofo, ma si possono comprendere da chi che sia, purchè gli si presentino spogliate della veste scientifica.

ARTICOLO SECONDO.

PROVA ONTOLOGICA.

69. L'Ontologia ci dimostra che l'*essenza dell'essere* ha tre modi o tre forme primordiali, che non si possono ridurre l'una nell'altra senza distruggere l'essenza stessa dell'essere. E infatti, se noi riflettiamo ai modi, onde a noi si presenta l'essere, veniamo ben presto a distinguere i due modi o le due forme dell'*idealità* e della *realità*. L'idea di una cosa, per esempio di un

palazzo, non è il palazzo stesso reale e sussistente; quello è obietto del pensiero, questo è un ente in sè stesso affatto distinto dalla sua idea. Prendiamo ad esempio il nostro spirito intelligente: altro è l'idea di esso, altro esso medesimo; l'idea è il suo esemplare, esso è l'esemplato; l'idea è essenzialmente *obietto*, lo spirito essenzialmente *subietto*, e non può considerarsi come obietto se non in quanto si conosce coll'idea. Dunque la realità e l'idealità dell'essere sono due maniere, due forme essenzialmente distinte dell'essere. La forma *morale* poi che è l'adesione del subietto (reale) all'essere in quanto è conosciuto coll'idea (coll'ideale) è anch'essa un modo inconfusibile cogli altri due; è una forma risultante dalla congiunzione delle due prime.

70. Ciò posto, dimandiamo: l'essenza dell'essere la conosciamo noi in tutte queste forme? Noi abbiamo l'intuito dell'essere ideale semplicemente; ma riflettendo su di esso, vediamo ch'esso contiene in sè tutte le altre forme, ma non le contiene propriamente come sono in sè stesse, ma soltanto in quanto sono conoscibili, vale a dire nel modo ideale. L'essere ideale infatti è il principio onde noi concepiamo tutte le idee, è il mezzo di conoscere e insieme il primo noto, il primo obietto del nostro intuito. Sotto questo riguardo esso è l'*essere manifesto*. Ma servendoci esso per conoscere gli enti reali e gli enti morali, vale a dire le altre due forme dell'essere, esso è anche l'*essere manifestante*. Però non potrebbe manifestare il reale e il morale, se non lo contenesse in sè in qualche modo. In che modo lo contiene? Nel modo semplicemente ideale: l'idea ci fa sapere cosa sia il reale, cosa sia il morale, cosa sia l'ideale stesso. Dunque l'essere ideale contiene tutta l'essenza dell'essere sotto la forma ideale.

Avanziamoci un altro passo, e dimandiamo: l'essenza dell'essere che ci si manifesta nell'idea, è forse qualcosa di subiettivo, qualche modificazione o accidente del nostro spirito? No: abbiamo veduto le mille volte che l'essere ideale è essenzialmente obietto, cosa distinta dal nostro spirito. Esso ci si presenta come *necessario*, come *eterno*, come *infinito* sotto qualche rispetto. Non essendo che la *possibilità* di tutte le cose, la loro *conoscibilità*, il loro *esemplare*, non può mancare di tutti questi caratteri. Ma ripugna il pensare che l'essenza dell'ente,

eterna e necessaria, manchi di un *reale suo proprio*; giacchè anche la realità appartiene all'essenza dell'essere. Questo reale non potrebbe a meno che esser identico e come ideale e come reale; altrimenti, se il reale fosse un altro ente dall'ideale, non sarebbe più quel reale che corrispondesse all'essenza dell'ente. Lo stesso dicasi della forma morale. Ora, cosa sarà il reale e il morale identico all'essenza dell'ente, la quale è infinita, se non l'essere infinito sussistente sotto tutte le tre forme, l'essere assoluto e completo, cioè Dio?

71. Più brevemente, ecco la prova ontologica. L'essere ideale, obietto immanente del nostro intuito, ci presenta tutta l'essenza dell'essere e ne dice che l'essere non può esistere se non a condizione di avere le tre forme. L'essere ideale d'altra parte è infinito necessario eterno. Dunque bisogna ammettere necessariamente una sussistenza infinita necessaria eterna, che sia tutt'insieme ideale reale morale. E questa è Dio.

ARTICOLO TERZO.

ARGOMENTO DI SANT'ANSELMO.

72. Sant'Anselmo deduce la reale sussistenza di Dio dall'idea che tutti abbiamo di una somma perfezione o sia di un ente perfettissimo. Questo argomento avendo dell'analogia colla nostra prova ontologica, vogliamo esaminarlo.

Noi, dice il Santo, non escluso l'empio stesso che nega l'esistenza di Dio, abbiamo l'idea di un ente di cui non può pensarsi il maggiore. Ma se questo ente non esistesse che nel nostro intelletto, non sarebbe più quell'ente di cui non si potesse concepire il maggiore; giacchè è ben di più il sussistere anche in sè, che il non sussistere se non nell'intelletto; è di più il sussistere come realtà che non il sussistere soltanto come idea. Dunque dal momento che noi concepiamo un ente di cui non può pensarsi il maggiore, e che questo ente non implica in sè veruna contradizione, questo ente deve esistere anche in sè, realmente.

73. Contro l'argomento di sant'Anselmo osservano in primo luogo alcuni, che Dio non è già l'ente di cui non si può pensare il maggiore, ma è l'ente perfettissimo e assoluto. Tra l'assoluto

e ogni altro ente che sia finito e relativo non si dà differenza di gradi, ma differenza essenziale.

Ma questa osservazione mi pare di poca o nessuna entità, giacchè la mente di sant'Anselmo mirava certo a parlare dell'idea dell'ente perfettissimo, di quell'ente a cui nulla manchi di ciò che si concepisce appartenere all'essenza dell'ente.

74. Altri aggiungono con san Tomaso che in vano si pretende dedurre la reale esistenza di Dio dalla sua idea; giacchè niente ci autorizza a passare dall'idea alla realtà. Dall'essere al poter essere si dà illazione, ma dalla possibilità alla realtà non si può conchiudere legitimamente.

È vero che in genere dalla possibilità non si può legitimamente conchiudere alla realtà. Ma questo assioma logico e ontologico non ha valore che nell'ordine delle cose finite e contingenti. Appunto perchè queste sono contingenti, la loro idea che ne contiene l'essenza può stare anche senza la loro realità, e noi non possiamo conchiudere che una cosa esiste da ciò che ne abbiamo l'idea; conviene di più che ne percepiamo l'azione nel nostro sentimento o che almeno ne apprendiamo la sussistenza fondandoci sull'altrui autorità o su congetture e prove analogiche. Ma quando si tratta dell'ente perfettissimo, cioè infinito necessario assoluto, la cosa cammina tutto all'opposto. L'ente assoluto non può pensarsi solamente come possibile; chè anzi non c'è la possibilità di questo ente, ma c'è l'ente stesso che forma una cosa stessa coll'idea, se si tratta dell'idea positiva; se poi si tratta dell'idea negativa, quale noi possiamo concepirla, tanto è concepirne l'idea, quanto persuadersi irrepugnabilmente della sua realtà. E perchè? perchè la ragione ci mostra un'assoluta ripugnanza che l'ente assoluto e necessario sia soltanto possibile a sussistere e possa quindi anche non sussistere realmente. Come mai è necessario, se può non sussistere? come assoluto, se può mancargli il più, vale a dire la realità? È un'illusione il credere di pensar come solamente possibile l'assoluto, quando nel concetto di assoluto s'inchiude anche quello di somma realità o sussistenza. Certo è che nel concetto di ente perfettissimo si deve inchiudere anche quello della sua sussistenza, perchè l'ente perfettissimo è quello che ha in sè realizzata tutta l'essenza dell'essere. E quand'anche il volgo non sappia venire a questa conclusione, è però vero che il concetto di ente di cui non si può

concepire il maggiore contiene implicitamente questa conclusione della quale il solo filosofo è capace.

75. Tuttavia è da confessarsi che l'argomento di sant'Anselmo manca di una base a bastanza solida. Conveniva che egli dimostrasse come all'idea di ente perfettissimo ci scorge quel lume di ragione che è la stessa verità e che ci presenta sotto forma ideale tutta *l'essenza dell'essere;* tutta, dico, benchè non totalmente, ma più tosto in un modo il più imperfetto. Conveniva che dimostrasse che l'ente di cui non può pensarsi il maggiore non è che l'ente a cui appartiene tutta l'essenza dell'essere, e che questa non può pensarsi priva di sussistenza. L'essere ideale si presenta a noi come necessario immutabile eterno. La sua applicabilità a tutte le cose che si possono concepire, lo fa conoscere per questo lato anche infinito. Ma un infinito necessario eterno immutabile, soltanto ideale, e non anche reale, è contradittorio. Se esiste come ideale, non può mancaro della realità corrispondente; e l'idea di ente perfettissimo inchiude anche quella di moralità assoluta. Noi abbiamo l'idea dell'ente, o meglio l'ente ideale splende al nostro intuito; e questo ente è necessario e infinito. Dunque non può a meno che sussistere anche il reale necessario e infinito. Se non sussistesse, non sarebbe più infinito, non sarebbe più necessario.

Se però l'argomento di sant'Anselmo può correre finchè si tratta dell'idea dell'ente perfettissimo, in quanto si concepisce la ripugnanza che l'essenza dell'ente da noi intuita non esista se non in quel modo imperfetto con cui si presenta a noi, esso manca di valore, se non si ammette l'intuito immediato dell'essere ideale, che è la base dell'idea dell'ente perfettissimo di cui parliamo.

76. Lo stesso diciamo dell'argomento, a cui ricorrono molti, tratto dalla stessa idea dell'ente infinito. Se l'obietto di questa idea, essi dicono, non sussistesse, o la nostra mente avrebbe prodotto da sè quell'idea, o la deriverebbe dai sensi, o essa infine non presenterebbe altro che una forma subiettiva della mente; tutte supposizioni ripugnanti, perchè l'infinito non può essere fatto intelligibile che da sè stesso. Dunque l'idea dell'infinito non può esserci impressa nello spirito che dal reale infinito.

L'argomento può correre, e anzi in parte si identifica colla nostra prova ideologica, come vedremo. Ci pare appunto che in

tanto a noi sia concepibile il reale infinito, in quanto che l'essere ideale contiene in potenza anche l'idea dell'infinito, da che è infinita sotto un riguardo essa stessa.

77. Si dice anche: Dio è possibile; dunque sussiste. Ciò va bene, quando per possibile s'intenda l'intrinseca possibilità o pensabilità dell'Ente assoluto; che vuol dire che il concetto dell'Assoluto, appunto perchè si pensa, non implica alcuna contradizione nè logica nè ontologica. E ciò si riduce a dire, che noi abbiamo il concetto dell'ente perfettissimo, e che questo concetto non implicando alcuna contradizione, non si può a meno che pensar l'ente perfettissimo come reale, altrimenti non sarebbe più l'ente perfettissimo; giacchè il concetto di ente perfettissimo inchiude anche quello di ente necessario. Sarebbe falso invece l'argomento, quando si dicesse: Non ripugna che Dio possa sussistere. Dunque sussiste. Dio non è soltanto possibile, perchè è necessario. Un Dio possibile, un Dio ideale ripugna egualmente, come un ente necessario che può essere e non essere.

ARTICOLO QUARTO.

PROVA IDEOLOGICA.

78. La seconda dimostrazione a priori dell'esistenza di Dio si trae dalla *forma ideale dell'essere*, o sia dall'*ente ideale*, che costituisce il lume della nostra ragione; onde questa si chiama *prova ideologica*.

E infatti cos'è l'idea dell'essere, se non l'*obietto essenziale* del nostro intelletto? Il proprio di ogni idea è quello di essere *essenzialmente obietto*.

Ma l'idea, l'obietto, può esso sussistere in sè, diviso da ogni mente? Tolta una mente che intuisca l'idea, essa non è più che un'astrazione, o a dir meglio un assurdo, perchè il proprio dell'idea è di essere pensata, di essere *termine* a qualche mente. Nium termine può stare nè concepirsi separato e disgiunto dal suo *principio*, perchè termine e principio sono due cose correlative, l'una delle quali chiama l'altra, e divise periscono e si annientano. Il principio poi o sia quello che intuisce l'idea, suo termine, è la mente.

Ma l'idea dell'ente, termine obiettivo della nostra mente, è

obietto eterno, quando all'incontro non è eterno il nostro spirito che lo intuisce. Dunque, se esso non può sussistere in sè diviso da ogni mente, a lui è affatto accidentale l'intuizione del nostro spirito, e però deve esistere una mente eterna in cui risieda come nel suo proprio *subietto* o *principio*. Dall'esistenza dunque della forma ideale a ragione si risale a un reale eterno, in cui l'essere ideale formi una perfetta unità. Questo reale è Dio, da cui ci viene appunto l'intuizione dell'idea.

79. A completare però il concetto di Dio così formatoci conviene aggiungere anche le altre nozioni che entrano nel concetto dell'assoluto. Queste nozioni si aggiungono dalla mente come conseguenze implicite; giacchè ammesso una volta che l'essere ideale è *obietto eterno*, è anche detto che la *mente eterna* a cui esso appartiene, è di una intelligenza e sapienza illimitata, di una potenza e bontà infinita. In somma, la facoltà dell'integrazione, trovata una forma dell'essere, e questa infinita per qualsiasi rispetto, è condotta necessariamente a riconoscere ch'essa non può sussistere disgiunta dalle altre.

80. Quel ragionamento che si fa sull'essere ideale, lume della ragione, può ripetersi anche di qualsiasi idea o essenza di qualunque cosa. Un'idea è un tipo o modello perfetto di enti possibili. Quest'idea che noi pensiamo, non è una produzione del nostro spirito, non è cosa subiettiva. Ma nessun'idea può concepirsi divisa da ogni mente. Dunque bisogna ammettere una mente eterna in cui si trovino, come in proprio subietto, tutte le idee delle cose possibili.

ARTICOLO QUINTO.

PROVA COSMOLOGICA.

81. Il reale da noi conosciuto per via di percezione abbraccia il me e il non-me sensibile, in una parola questo assieme di enti da noi percepiti per via di sentimento, che si chiama *mondo* o *cosmo*. Dall'*essere reale* da noi percepito si cava una terza dimostrazione dell'esistenza di Dio.

82. Ed ecco in che maniera. Riflettendo sulla natura degli enti da noi percepiti, noi veniamo a scoprire che il mondo è *contingente*. Contingente vuol dire che può essere e non essere, che perciò non ha in sè la ragione del proprio sussistere. Ciò che non ha in sè la ragione del proprio sussistere non può con-

cepirsi come sempre stato, ma deve aver avuto cominciamento, deve essere stato prodotto, fatto esistere da qualche causa che poteva dargli l'esistenza. Questa causa la concepiamo noi come contingente o come *necessaria?* Senza dubio come necessaria; altrimenti lo stesso ragionamento si potrà ripetere anche di questa causa, e così della causa di questa causa, fino all'infinito. Ma una serie infinita di cause le une producenti le altre è assurda e inconcepibile. Dunque bisogna pur venire a una causa necessaria, improdotta, produttrice di tutte le cose contingenti. Fingiamo, per ipotesi, che una causa contingente abbia potuto produrre il mondo: la nostra ragione dimanderà sempre, chi poi ha prodotta quella causa che ha prodotto il mondo; e la stessa dimanda sarà costretta a far sempre, finchè non le venga risposto, che c'è una causa prima, la quale è mera causa e non anche effetto, e che appunto perchè è improdotta, sussiste per sè, ha in sè la ragione del proprio sussistere e del sussistere di tutti gli enti prodotti; vale a dire che è puro ente, ente necessario.

83. Questo ragionamento trae tutta la sua forza dal principio di causalità. Non si dà effetto senza causa che lo produca: questo è un principio evidente, indimostrabile; o se c'è dimostrazione di questo principio, questa si fonda nella stessa nozione dell'ente. Cos'è un effetto? È un ente o un modo, il cui atto comincia nel tempo: effetto, avvenimento, atto temporaneo, esprimono una stessa cosa. Ma un ente che comincia nel tempo, o un avvenimento, non è altro che un'*azione*: ora, *azione senza agente* è una contradizione nei termini; ammettendola, si verrebbe a negare nel secondo termine ciò che si è affermato nel primo. Dunque, se ente che comincia non è che effetto; se ogni effetto si riduce a un'azione; se l'azione chiama di necessità l'agente, il quale è appunto la causa; ne segue che non si dà effetto senza causa.

Ma il mondo comparisce irrepugnabilmente come effetto. Dunque il mondo ha una causa.

Ma se la causa non si suppone improdotta e improducibile, e quindi necessaria, non si concepisce più come mera causa, ma come causa prodotta; ciò che ci rimanda ancora in cerca di una causa improdotta, o causa prima. Dunque il mondo, non sussistendo da sè, sussiste in forza di una causa prima, produttrice non prodotta, cioè necessaria; la qual causa è Dio.

Dunque, se esiste il mondo, esiste Dio.

84. Su quali ragioni però ci fondiamo noi per conchiudere che il mondo è contingente, anzi che necessario?

1.° Da prima sul concetto stesso del mondo, o sia di ogni ente che lo compone. Dal momento che un ente sussiste, finchè si percepisce come sussistente, è necessario, cioè è inevitabile l'ammettere che sussiste. Ma ciò non indica che la sua sussistenza è necessaria, e che ripugna il pensare che avrebbe potuto non sussistere o che potrebbe cessar di sussistere. La necessità è quella proprietà negativa, per la quale un ente si concepisce come impossibile che non sussista o che possa cessar di sussistere; impossibilità logica, ontologica e fisica. Ma ogni ente finito, per la sua stessa essenza di ente finito, si concepisce come contingente, perchè la nostra mente non trova che venga alcun assurdo, alcuna contradizione a pensare che potesse non sussistere, o che, dal momento che è, cessi dal sussistere. L'idea d'ogni ente finito, la sua essenza, questa si vien concepita dalla nostra mente come necesssaria, come impossibile a non essere; giacchè l'idea non è che la possibilità logica o l'intelligibilità della cosa, la quale non può pensarsi come cominciante ad esistere o cessante dall'esistere. Ma il reale corrispondente all'idea non si vede come deva necessariamente sussistere. Se fosse così, ne seguirebbe che non si potrebbe pensare un individuo ideale, vale a dire l'idea di un individuo, senza che questo individuo sussistesse. E siccome io posso ripetere indefinitamente il pensiero di un individuo, distinguendo numericamente un individuo dall'altro e anche nei possibili accidenti, ne seguirebbe l'assurdo dell'esistenza reale di un numero indefinito, o sia non mai finito di enti reali finiti. Se all'incontro l'idea di un individuo o di più individui può stare senza l'individuo reale, ciò prova che il mondo reale da noi percepito è composto di enti contingenti. La contingenza del mondo ci è fatta nota dall'essenza stessa o idea del mondo.

2.° Il testimonio della coscienza dice a ciascuno ch'egli non è sempre esistito, ma la sua esistenza cominciò nel tempo. Se poi si fa a cercare l'origine sua propria, non può riconoscerne autore se non i suoi genitori, o altra causa. Ma quanto ai genitori, questi devono ripetere la stessa ricerca anche intorno alla propria origine, finchè si venga a un primo uomo, il quale, di-

mandando a sè stesso d'onde tragga l'origine, non potrebbe farsi la stessa risposta che si fanno tutti i suoi discendenti. O dunque bisogna cadere nell'assurdo di ammettere una serie di generazioni non mai finita e che rimonta all'eternità che non sarebbe vera eternità, perchè sarebbe anzi una successione; o che il primo uomo deve necessariamente ripetere la propria esistenza da un altro ente, da cui derivi non per generazione, ma o per formazione o per creazione. Per formazione? Chi lo formò? Un ente anch'esso formato? Chi formò poi questo ente? E poi di cosa lo formò? Di materia e di anima? Questa materia animata o animabile esisteva prima dell'uomo? Chi l'ha fatta esistere? giacchè non ripugna che non esistesse, non ha in sè la ragione del proprio esistere. Bisogna pure che la ricerca si arresti a un punto, oltre il quale non sia possibile altra ricerca: questo punto insuperabile è l'*Ente necessario*, la *causa prima e assoluta*. Oltre ciò poi, la generazione non potrebbe spiegare se non la produzione o formazione del nostro corpo e del sentimento corporeo che gli è unito individualmente; ma non potrebbe in verun modo dar la ragione della nostra intelligenza, la quale non è legata a verun organo del corpo, e perciò non può generarsi. Che se gli enti razionali, forniti di un'anima immortale, ci si mostrano come contingenti, tanto più a ragione giudicheremo tali tutti gli altri che sono niente più che termini del nostro sentimento e verso gli enti spirituali e razionali non hanno che la ragione di mezzo.

3.° La stessa inerzia della materia, onde si compone il mondo corporeo, il flusso continuo degli enti che compongono il mondo e che ce lo presentano in una continua mutazione, ci convincono della sua contingenza. Un ente non può essere necessario se non è anche immutabile, vale a dire tale di cui ripugni il pensare alcuna modificazione, alcun tramutamento; altrimenti in quella parte, per la quale si mostra mutabile, esso non è più necessario. Ora, come mai può concepirsi un ente misto di necessità e di contingenza? E se può venir modificato, se può aumentare e scemare, perfezionarsi e disciogliersi, perchè non potrebbe anche annientarsi? Che ripugnanza ci sarebbe a pensare che possa cessare dall'esistere? Come anzi può pensarsi che non abbia mai cominciato ad essere, se da una parte la materia priva affatto d'ogni forma è una mera astrazione, e dall'altra

ogni forma della materia esistente manifesta una formazione avvenuta nel tempo, e delle continue trasformazioni che si succedono davanti ai nostri occhi? Diremo noi che gli elementi materiali sussistono ab eterno? Se non ripugna il pensare che non esistessero, ciò basta per dire che la loro esistenza ebbe principio nel tempo; giacchè è solo ciò che ripugna a pensarsi come non esistente che possa dirsi eterno e deve esserlo realmente. Da qualunque lato pertanto si consideri questo assieme di enti percepibili che chiamasi mondo, esso ci comparisce come contingente, e però da esso noi risaliamo dirittamente alla cognizione certa evidente dell'Ente necessario. Il fatto stesso ci mostra innumerevoli enti e modi di enti che non sono eterni, ma hanno principio nel tempo, subiscono mutazioni, e periscono. Ci sono enti non eterni? Dunque esiste un ente eterno. Se non esistesse, niente esisterebbe di reale, niente ci sarebbe nè ci sarebbe mai stato di possibile. Questo argomento del famoso Vanini mi pare troppo evidente per abbisognare di più parole.

85. Veduto che il mondo è contingente, e che perciò dimanda l'esistenza dell'Ente necessario, causa effettrice di esso, si prova contro i materialisti e i fatalisti, che il mondo non può essere l'effetto del caso e nè meno di forze inerenti o alla materia o anche agli enti spirituali, senza ammettere l'esistenza di una causa intelligente che sapientissimamente l'ha concepito e creato, e mai non cessa dal governarlo e dirigerlo a un fine. Il che noi vedremo più avanti, allorchè studieremo Dio in relazione colle creature, bastandoci per ora di osservare che il dire che il mondo è opera del caso, è lo stesso che dire ch'è opera del niente, o al più della nostra fantasia. Cos'è il caso? Quando i fatalisti avranno risposto in modo evasivo, noi li combatteremo sul serio. Quanto alle forze inerenti agli esseri, ricorre sempre la stessa dimanda: come esistono? donde hanno origine coteste forze?

86. Un'altra prova cosmologica dell'esistenza di Dio si può cavare dalla considerazione del moto esistente nella natura corporea. L'inerzia della materia, che è l'indifferenza al moto e alla quiete, non ci permette di supporre ch'ella sia semovente. Se si move, bisogna ammettere un altro ente che sia causa del moto di essa. D'altra parte, alla materia è essenziale di esser *termine*, e non già *principio*. Ora, ciò che è mero termine non può ope-

rare se non in virtù del suo principio. E perciò la materia si concepisce bensì come mobile, come in potenza a esser mossa, ma in niuna maniera può pensarsi come attiva, come causa del proprio moto. Tutto ciò dunque che si move, deve necessariamente esser mosso da un altro ente. Quest'altro ente poi o si move anch'esso, e allora è da cercarsi il motore anche di questo secondo ente; o pure non è mosso nè movibile, ma immobile. Se questo ente immobile, causa di moto nel mondo, è contingente e creato, allora, benchè immobile corporeamente, è tuttavia mutabile e per lo meno ripete da altro ente la sua potenza di causare il moto. Questo altro ente, per non andare all'infinito, non può essere che il primo motore immobile, cioè Dio.

87. Una terza prova si deduce dall'esistenza delle cause seconde. Nell'ordine delle forze cosmiche noi scopriamo una serie di cause efficienti. Una cosa non può essere causa efficiente di sè medesima; ogni causato adunque dipende da una causa efficiente da lui distinta. Ma su questa catena di cause le une collegate colle altre, le une dipendenti dalle altre, bisogna in ultimo venire a una prima causa efficiente. Però questa causa prima non deve dipendere da nessun'altra, per esser prima, e tutte le altre devono dipendere da essa. Se essa non dipende da veruna causa, non è un causato, ma causante puro; esiste dunque da sè, è necessario, assoluto. Questa prima causa efficiente, che si concepisce come necessaria e assoluta, è Dio. Dove si deve osservare, che la causa prima non produce i suoi effetti alla maniera delle cause seconde, ma per via di creazione; altrimenti, come mai può dirsi causa prima, mentre le cause seconde non sono effettrici di sostanze, ma solamente di modi?

88. Una quarta prova cosmologica si prende dalla bellezza dell'ordine ammirabile che spicca nella natura delle cose; la qual bellezza ammirata dagli stessi sapienti del paganesimo, diede origine al nome con cui si suole appellare questo complesso di enti sensibili, dai greci chiamato *κοσμος* e dai latini *mundus*. L'ordine che splende nel mondo, gl'innumerevoli rapporti che collegano fra loro le sostanze mondiali, che a vicenda si sostentano, s'aiutano, e concorrono in un tutto armonico, manifestano una infinita sapienza che creò le cose e le governa. E questa sapienza si mostra sì nel tutto armonico

degli enti, come in ogni ente individuo, sia materiale, sia immateriale o misto, ove se ne consideri o la mirabile struttura, o le operazioni per le quali si forma, si conserva, si propaga, si perfeziona nella sua specie. Tanto che anche i filosofi gentili hanno potuto colle forze della sola ragione argomentare l'esistenza di Dio partendo dalla considerazione sia del mondo, sia delle singole sue parti.

89. Devesi però notare che tutte queste prove, e molte altre dello stesso genere, non sono che diversi aspetti di quella che abbiamo esposta per la prima, cioè di quella che abbiamo preso dalla contingenza del mondo. In fatti all'esistenza del moto nella natura corporea, a quella delle cause efficienti, a quella dell'ordine e della bellezza del mondo si può assegnare una causa diversa del mondo, e tuttavia non ancora assoluta e necessaria. Non ripugna, anzi è pienamente conforme alla dignità e alla sapienza di Dio che tutti i fenomeni che il mondo presenta siano effettuati e diretti da cause seconde. Perciò tutti questi fenomeni non provano ancora direttamente e per sè l'esistenza di Dio. Ma perchè queste cause effettrici dei fenomeni cosmici si concepiscono anch'esse come contingenti, perciò la loro esistenza implica quella di una causa prima necessaria e assoluta, causa non di soli fenomeni, ma di realità sussistenti.

ARTICOLO SESTO.

PROVA MORALE.

90. La *forma morale* dell'essere, quale è nota all'uomo, somministra essa pure una dimostrazione dell'esistenza di Dio.

1.° Infatti, noi conosciamo una legge morale, che ha forza di obligarci. Noi sentiamo che questa legge è assoluta, che ha una autorità infinita, che è immutabile. Se questa legge è assoluta e infinita e immutabile, essa è per conseguenza eterna e necessaria. È forse qualcosa di subiettivo, un sentimento per esempio della nostra coscienza? Non già: noi sentiamo ch'essa è indipendente da noi, superiore infinitamente a noi, come si prova nella filosofia della morale. È dunque forza ammettere ch'essa del pari che il lume della nostra ragione, sussista nell'essere assoluto.

2.° Noi comprendiamo che la bontà morale, la giustizia, la

virtù hanno un pregio a cui non possono fissarsi dei limiti, un pregio infinito. È dunque cosa che appartiene all'essenza dell'essere. L'essere senza questo pregio, senza la moralità, sarebbe deficiente. Deve dunque realizzarsi in qualche ente, cioè nell'ente assoluto, che è Dio. Nessuna cosa è bona, nessun uomo è virtuoso, se non in quanto partecipa della bontà morale assoluta. Ogni bontà imperfetta suppone una bontà essenziale o somma, della quale non è che una partecipazione o similitudine. Dunque esiste l'assoluta bontà, congiunta coll'assoluta realità e idealità; e questa è Dio.

3.° La bontà morale esige una ricompensa, come il vizio un castigo. Chi darà questa sanzione alla legge morale osservata o violata? È chiaro che non può essere se non quell'Ente che è essenziale bontà e giustizia, e che di più è il bene egli stesso di tutte le intelligenze. E chi è questa bontà e giustizia essenziale? È Dio.

91. Alcuni aggiungono alla prova morale e come un'altra prova morale, il consenso di tutti gli uomini, di tutte le nazioni. Non c'è popolo infatti, per quanto barbaro e rozzo, che non riconosca una qualche divinità.

Ma questo fatto o è un effetto della tradizione primitiva che si alterò bensì, ma non si spense del tutto; e questa tradizione non dimostra l'esistenza di Dio razionalmente, ma per via di autorità: o vero prova l'esistenza di un sentimento di tutti gli uomini; e allora bisogna trovar la radice di questo sentimento. Un sentimento di questa natura non è mai altro che l'effetto di qualche persuasione; la persuasione dell'esistenza di Dio nasce, quasi direi, spontanea, negli uomini, perchè intendono con tutta facilità che il contingente non può stare senza il necessario. E allora questa dimostrazione coincide colla prova cosmologica.

92. L'autorità e indipendenza della legge morale ci si manifesta nel sentimento morale che ognuno di noi sperimenta, e che si converte ora nel sentimento di approvazione, ora nei rimorsi di coscienza, dopo qualche atto virtuoso o qualche atto vizioso. I rimorsi in modo speciale ci rivelano, per così dire, l'esistenza di un legislatore supremo, indipendente, immutabile, che essendo la stessa verità, giustizia e carità assoluta, non può transigere col vizio. Io non conosco scena più patetica, nè più spontanea e più vera di quella dell'Innominato davanti al

Cardinal Federico. Quell'uomo che, avendo obliato Dio fino dai più giovani anni, era invecchiato in ogni sorta di delitti e di ribalderie e non conosceva altro Dio che la forza e la prepotenza, al sentirsi ripetere il nome di Dio da Lucia, ne impugnò l'esistenza così debolmente, che già si vede in lui risuscitato il sentimento morale; anzi, appunto perchè ne impugnò in modo implicito l'esistenza, fin d'allora mostrò che il sentimento morale ripigliava il natural dominio sopra il suo cuore. E quando poi si sentì ripetere quel nome, quanto misterioso, tanto più potente sul cuore e sull'intelletto, dal Cardinale, la sua risposta non fu che una dimanda; una dimanda che non chiedeva se non una risposta affermativa, perchè non mancava se non alcuno che gli dicesse: — Voi lo vedete Dio; voi lo sentite; voi non potete conchiuder altro, se partite dai vostri rimorsi, come dalla premessa di un legittimo raziocinio. Negar il fatto dei vostri rimorsi, non potete. Dunque sentite Dio. —

« Dio! Dio! Dio! Se lo vedessi! Se lo sentissi! dov'è questo » Dio? »

« Voi me lo dimandate? voi? E chi più di voi l'ha vicino? » Non ve lo sentite in cuore, che v'opprime, che v'agita, che non » vi lascia stare, e nello stesso tempo v'attira, vi fa presentire » una speranza di quiete, di consolazione, d'una consolazione » che sarà piena, immensa, subito che voi lo riconosciate, lo » confessiate, l'imploriate? »

Non gli chiede già che lo conosca, ma che lo riconosca, lo confessi, perchè il rimorso è cosa superiore all'uomo, benchè sia nel cuore dell'uomo. Cosa sarà, se non l'imperativo morale o un suo effetto? Ma l'imperativo morale, se non è anche personale, è incompleto; una cosa non sta senza l'altra; la cognizione dell'obligazione morale inchiude quella di un imperante vivo sussistente personale. Perciò l'Innominato non nega che sia di Dio la voce che sente in cuore, ma solo gli par troppo che Dio si occupi di lui, faccia su di lui alcun disegno:

« Oh! certo! ho qui qualche cosa che m'opprime, che mi » rode! Ma Dio! Se c'è questo Dio, se è quello che dicono, » cosa volete che faccia di me? »

L'Innominato sentiva già Dio con un sentimento che aveva ancora il carattere d'un sentimento di natura imperfetto e insufficiente; ma il Cardinale l'aiutò a sentir meglio e secondare

anche quello della grazia; e l'Innominato « si coprì il viso con « le mani, e diede in un dirotto pianto, che fu come l'ultima « e più chiara risposta ».

Se le passioni non avessero d'ordinario una voce assai più potente di quella dei rimorsi, il numero di coloro che in pratica non ammettono l'esistenza di Dio, sarebbe assai più scarso.

CAPITOLO TERZO.

DELL'ATEISMO.

93. Quei che negano l'esistenza di Dio si chiamano *atei*. Altri di essi sono atei *indiretti*, che ammettono Dio in parole, ma in realtà lo negano, perchè nel loro sistema o non si può provare l'esistenza di Dio, o Dio vien definito in modo assurdo, come fanno i panteisti, i materialisti, i dualisti, e altri non pochi.

Altri sono atei *diretti*, e si suddividono in atei *negativi* e *positivi*. Gli atei negativi sono quelli che non impugnano già l'esistenza di Dio, ma la ignorano; i positivi invece o la negano o ne dubitano.

Questi ultimi si suddividono in atei *teoretici* o *speculativi*, che impugnano con loro propri argomenti l'esistenza di Dio; e in atei *pratici*, che vivono non curanti di Dio, come se Dio non esistesse.

94. Il negativo non si può con proprietà chiamare vero *ateismo*, giacchè coloro che ignorano Dio non può dirsi che lo neghino. Resta solo a sapersi, se possano darsi degli atei negativi. Quelli che accordano all'uomo l'intuito immediato di Dio non possono ammetterli, se non in quanto sostengono che l'obietto del primo intuito non esce dall'indeterminato e non merita il nome di cognizione fuor che allora che, per mezzo della parola, da diretto diventa riflesso, e cade così nel dominio della coscienza. Per costoro l'ateismo negativo si riduce a un mero difetto di riflessione per mancanza di un appropriato stimolo, o sia del linguaggio. Per gli altri invece che sostengono essere impossibile che Dio sia obietto immediato e naturale dell'intuito, e che Dio non è quindi nè pure il primo noto, si possono dare dei veri atei negativi, 1.° attesa l'età come è dei bambini che non sono ancora giunti a un dato sviluppo della ragione; 2.° in causa di ebetudine di mente; 3.° per difetto d'istruzione, giacchè l'uomo

abandonato a sè mancherebbe forse per tutta la vita di sufficiente eccitamento a fare questa ricerca.

95. Contro gli atei positivi teoretici sono dirette le prove dell'esistenza di Dio che abbiamo esposte. Non potendo alcun uomo negare la contingenza del mondo senza contradire all'evidenza e al bon senso, nè riconoscerla senza ammetter l'Ente necessario, è chiaro che non può darsi un ateo teoretico di bona fede. L'umana malizia e perversità giunge a persuadersi di opinioni che contengono errori i più strani. Ciò prova che l'ateismo non è che un aberramento della ragione, colpevole almeno in causa. Esso non è nè spontaneo nè conforme alla natura; i popoli rozzi saranno politeisti, superstiziosi, ma non atei; *barbari omnes Deum admittunt*, scrive Massimo Tirio. L'ateismo non alligna che nelle menti dei dotti, o a meglio dire in certe menti che dalla cultura non hanno ricevuto che il dissodamento del terreno, ma non il seme della vera dottrina, o meglio non hanno educato questo seme. E la negazione dell'assoluto e del necessario implica tanti assurdi e tante contradizioni, riduce la mente a un caos così spaventoso, che, a meno di ammetterla o come effetto del più cieco orgoglio, o come conseguenza delle passioni, o come un esito di mente infermiccia, non credo che possa spiegarsi in altra maniera.

96. Le conseguenze pratiche poi che dall'ateismo dovrebbero necessariamente derivare alla società sarebbero esiziali, se l'uomo, nel suo operare, fosse più conseguente. Tolta la persuasione di quell'Ente, che è l'unico essenziale legislatore, il cui occhio penetra tutto, la cui mano arriva a tutto, la cui giustizia tosto o tardi non lascia niente d'impunito, niente senza ricompensa, non resta più che l'utilitarismo e la forza bruta in morale. Se oggi esistesse una città di atei, all'indomani sarebbe distrutta di propria mano in nome della logica. Gli atei pratici che non si curano molto di trovare argomenti per negar Dio, sono più corrivi al delitto, perchè le passioni sono la causa prima e il fine ultimo del loro ateismo.

SEZIONE TERZA.

DELLA NATURA DI DIO.

CAPITOLO PRIMO.

DIO È L'ESSERE UNO NELL'ESSENZA E TRINO NELLE FORME.

98. Il concetto più elevato che la nostra mente, aiutata dalla rivelazione, può formarsi di Dio, è quello che abbraccia l'essere nella sua massima *totalità* e *unità* o *semplicità* ad un tempo. Fra tutte le espressioni con cui possiamo definir Dio, la più propria, la più esplicita sarà quella appunto che ne esprimerà l'*essenza totale* a quel modo che noi possiamo conoscerla, e l'*unità* perfettissima. Ora, tutte le altre espressioni che communemente si adoperano di Ente supremo, di Ente assoluto, di Ente perfettissimo e altre somiglianti, lasciano ancora molte dimande a farsi, molte incognite. Ma se noi v'inchiuderemo espressamente tutto ciò che appartiene all'*essenza dell'essere*, e che in pari tempo non divide nè moltiplica l'essere, ma ne mostra l'intrinseco ordine essenziale, quasi direi l'organismo stesso dell'essere, senza il quale l'essere è ripugnante, allora avremo raggiunta l'ultima perfezione possibile nel nostro concetto.

98. E bene, se c'è qualche cosa che appartenga *essenzialmente all'essere*, non è vero che questo qualcosa non potrà mancare all'essenza divina? Ma se questo qualcosa o queste diverse cose appartenenti all'essenza dell'essere si trovassero nell'essenza divina per modo di *composizione*, di *unione accidentale*, o comunque sia in un modo imperfetto e deficiente, si potrebbe in tal caso dire che Dio fosse l'Ente perfettissimo, semplicissimo, assoluto? La ragione trova un assurdo nella sopposizione di un essere che abbia in proprio tutta l'essenza dell'essere, ma che l'abbia per modo di composizione o di incremento accidentale. Dunque all'essenza di Dio 1.° deve appartenere tutto ciò che è dell'essenza dell'essere, 2.° tutto ciò che entra nell'essenza dell'essere deve formare nell'essenza divina un'unità e semplicità assoluta.

99. Ora, noi vedemmo più volte che all'essenza dell'essere appartiene *l'idealità, la realità, la moralità*, che sono le tre forme primordiali e, diremo, categoriche dell'essere. L'essere esi-

ste e come ideale o intelligibile, e come reale o sentimento o pur termine del sentimento, e come morale o congiunzione attiva dell'ideale col reale. Dunque Dio, essere perfettissimo, deve essere e intelligibile, e sussistente o reale, e morale. Ma queste tre forme devono trovarsi nell'essenza divina per modo che ne risulti una sola e unica essenza; altrimenti o non sarebbe un solo l'Ente perfettissimo, o vero non sarebbe perfettissimo, risultando dalla composizione di una forma coll'altra e non possedendo queste forme essenzialmente, ma solo per accidente. Dunque Dio è « l'essere uno nell'essenza e trino nelle forme; » il che esprime appunto l'essere nella sua massima totalità e semplicità perfettissima.

100. Che all'essenza di Dio appartengano in proprio tutte e tre le forme dell'essere da noi conosciute, è cosa per sè manifesta. Può negarsi che Dio sia *ideale* o *intelligibile?* Se alla sua essenza mancasse l'intelligibilità, Dio, per non dir altro, non conoscerebbe sè medesimo e le altre cose, e così l'uomo, che conosce sè medesimo e il mondo, sarebbe maggiore di lui. Può forse concedersi a Dio l'intelligibilità e negarglisi la *realità?* Ma se a Dio appartiene la idealità, dove poggieremo noi questa forma, se non ammettiamo una mente, un'intelligenza in cui si trovi e da cui sia intesa? E l'intelligenza che è se non una sussistenza? Anzi, non può concepirsi la ragione per cui sussistono o si conoscono gli esseri non intelligenti (senzienti solo o solo materiali), se non si ammettano 1.° i loro tipi o esemplari, 2.° una mente che li concepisca, 3.° una potenza che li riduca all'atto della sussistenza. Se Dio è l'essere perfettissimo, esso deve dunque essere 1.° intelligibile per essenza, 2.° intelligente; cioè 1.° ideale, 2.° reale. Ma se Dio conosce sè stesso per la sua stessa conoscibilità, può egli fare che non compia in sè medesimo questo suo atto essenziale di conoscersi coll'amare sè stesso? Se per la sua intelligibilità si conosce come bene, si può egli supporre che non aderisca a sè come bene, compiacendosi di sè stesso? Non si vedrebbe in tal caso un fine della sua propria esistenza. E poi l'essere è amabile in qualunque grado si conosca; l'essere perfettissimo ha in sè una somma amabilità e dignità. Se l'essere sommo non si amasse, o non si amasse sommamente, sarebbe l'essere il più imperfetto, perchè tanto più mancherebbe all'esigenza dell'essere, quanto più grande egli si concepisce. È dunque

impossibile che Dio non ami sè stesso senza modo e senza gradi, ma sommamente. Dunque a Dio non può mancare la forma completiva dell'essere cioè la moralità.

101. Le tre forme da noi indicate come essenziali all'essere divino corrispondono a ciò che tutti i filosofi e i teologi sogliono attribuire a Dio, cioè alla sapienza, potenza, bontà, come perfezioni a lui essenziali. Se non che le tre forme da noi indicate sono più semplici nel loro concetto; sono, per dir così, la base delle perfezioni communemente indicate. La *sapienza* di Dio è *sussistente*, e non è quindi la sola *idealità*, ma, oltre questa, anche il *verbo* di Dio, che noi non percepiamo, ma solo conosciamo in via analogica. La *potenza* di Dio non è la semplice *realità*, ma di più il rapporto di questa col possibile o creabile. Finalmente la *bontà* di Dio, essendo tanto essenziale all'essere divino quanto le altre forme, si enuncia più semplicemente col chiamarla *moralità*, mentre in Dio è identico l'*operare* al *volere*, e il *volere* all'esser *giusto* e *bono*.

CAPITOLO SECONDO.

DEGLI ATTRIBUTI DI DIO CONSIDERATI COME PROPRIETA'.

ARTICOLO PRIMO.

UNITA' E SEMPLICITA' DELL'ESSERE DIVINO.

102. Prima di considerare a parte a parte le diverse forme dell'essere divino e le reciproche loro dipendenze e relazioni, mettiamoci a investigare quegli attributi che sono propri dell'essere divino sotto qualunque forma e pei quali esso distinguesi essenzialmente dall'essere creato e relativo. Questi attributi li diciamo *proprietà* per distinguerli dagli altri che chiameremo *facoltà* divine. Non già che queste siano meno proprie ed esclusive dell'essere divino; ma quelle sono così proprie di Dio, che non si possono in alcun modo estendere alle creature; laddove le facoltà divine, desumendosi in via analogica dalla cognizione di noi stessi, sono in qualche senso communi e a Dio ed alle creature. Della prima specie sono la semplicità assoluta, l'unicità, l'infinità, la necessità, l'eternità, l'immensità, l'assoluta indipendenza e tutti quelli che in questi si racchiudono; tutte proprietà opposte all'essere creato, che noi conosciamo come essenzialmente finito, contingente, temporaneo, dipendente, limitato, moltiplice, relativo.

103. Nell investigazione di questi attributi non possiamo procedere che per via di esclusione o rimozione, rimovendo dal concetto di Dio tutte quelle proprietà che conosciamo esser proprie degli enti da noi percepiti, perchè ripugna che si trovino nell'essere divino; onde si dicono anche attributi *negativi*, come risulta dalla stessa maniera con cui vengono enunciati.

104. La prima proprietà da considerare nell'essere divino, donde si possono logicamente dedurre tutte le altre, è la sua perfetta *unità* e *semplicità* perfettissima. L'uno esclude il *molteplice*, e il semplice esclude la *composizione*. La composizione, inchiudendo il molteplice, esclusa quella, anche questo rimane escluso; onde noi prendiamo la semplicità e l'unità per una stessa cosa.

105. Osserviamo da prima che qui noi parliamo di una semplicità la più perfetta e nel senso il più stretto e assoluto; non già in quel senso in cui si adopera quando si parla, per esempio, dei corpi semplici, i quali si chiamano così per intendere la semplicità elementare, la quale non è che l'impossibilità fisica di una ulteriore decomposizione chimica; e nè manco in quell'altro senso più proprio, per cui diciamo semplice, per esempio, l'anima umana, non volendo altro escludere da essa fuorchè l'estensione corporea e le parti materiali, quantunque una cotal composizione sia propria anche dell'anima umana, in quanto cioè in primo luogo essa non è un atto completo e puro, ma risulta di atto e di potenza, e poi come sensitiva e intellettiva, entra nel composto chiamato *uomo*, e communica da una parte con un termine corporeo, dall'altra con un termine ideale obiettivo, due cose che non sono menomamente sostanza dell'anima umana. La semplicità propria dell'essere divino è così assoluta, che deve escludere ogni specie di composizione di qualsivoglia sorte.

106. L'essere divino pertanto esclude ogni composizione non solo *fisica*, che risulta o di parti realmente distinte, o di forma e di materia; ma anche *metafisica*, che risulta di atto e potenza, di essenza e sussistenza, di sostanza e accidente; e finalmente anche *logica*, che si compone del genere e della differenza specifica.

107. Primieramente l'essere divino esclude ogni composizione fisica. In altre parole, Dio non è corpo.

Gli attributi divini non essendo delle proprietà *realmente* di-

stinte nell'essere divino, come sono, a cagion d'esempio, nell'anima nostra la proprietà di sentire e quella d'intendere, ne segue che ciascun attributo divino può essere dimostrato mediante ciascun altro. Dio, verbigrazia, è infinito; se è infinito, non può essere corpo, perchè al corpo è essenziale l'estensione limitata nello spazio. Dio è immenso, eterno, immutabile, necessario; Dio è causa prima, primo motore, ente primo, ente nobilissimo, perfettissimo: dunque non è corpo, perchè niuna di queste proprietà può appartenere alla natura corporea.

108. Basta l'averlo avvertito una volta: e noi, per amore di brevità, ometteremo in seguito queste dimostrazioni, d'altra parte assai facili e per sè manifeste. Invece prenderemo per punto di partenza la definizione da noi data di Dio, chiamandolo « ente uno « nell'essenza e trino nelle forme. » L'ente non può essere uno nell'essenza e trino nelle forme, se non in quanto le forme s'immedesimano coll'essenza stessa dell'ente; altrimenti non è più *ente uno*, ma sono *più enti*. Ciò posto, 1.° il corpo non è uno se non in quanto si unizza, per dir così, dal nostro pensiero: in sè egli è molteplice, constando di tante parti le une distinte realmente dalle altre e fuori delle altre; 2.° il corpo *reale* non è uno e identico col *corpo ideale*, o sia colla sua *idea*. Dio all'incontro è l'essere tutt'insieme ideale e reale. Ora, siccome l'ideale ci si presenta come illimitato, infinito, anche il reale divino deve essere infinito; altrimenti non è più lo stesso ente. Ogni corpo è essenzialmente limitato. Dunque è escluso dalla *realità* dell'essere divino.

109. Si opporrà che noi supponiamo Dio essere l'identico essere e come ideale e come reale, senza però averlo dimostrato. Chi ci opponesse ciò, mostrerebbe di non aver compresa la prova ontologica da noi recata dell'esistenza di Dio. Il principio dell'*assoluta esistenza* ci ha condotti a questa conclusione che, se esiste l'essere infinito sotto una forma, deve senza dubio esistere anche sotto le altre. Ma l'essere ideale da noi intuíto è infinito sotto un rispetto, presenta i caratteri della necessità, dell'eternità e simili. E d'altra parte ripugna che l'ideale sussista fuori d'ogni mente, d'ogni subietto. Dunque, pel principio di assoluta esistenza o sussistenza, deve sussistere il reale corrispondente all'ideale a noi noto, cioè eterno, necessario, infinito, e perciò identico all'ideale.

Ma il corpo ha caratteri affatto opposti a questi; dunque l'essere divino non può avere natura corporea.

110. Potrebbe almen dirsi che Dio risulta di *forma* e di *materia?* Se ciò fosse, egli sarebbe *forma limitata*. Le forme create non sussistono divise dalla materia; o per lo meno non sono forme corporee, ma d'altra specie. Ma in Dio ripugna ogni diversità dell'essere ideale dal reale. Dunque non può essere forma limitata. Esso dunque è *pura forma*, forma sussistente per sè, e non già nella materia e per la materia.

111. Ma dall'essere divino è esclusa ogni composizione anche metafisica.

In primo luogo, Dio non è composto di *atto* e di *potenza*, ma è *puro atto*. In ogni ente finito c'è qualche cosa in atto, come la sussistenza, ciò senza di cui l'ente non sarebbe; e c'è qualche cosa in potenza che si concepisce cioè come non essenziale all'ente, che può all'ente aggiugnersi o togliersi. Ma l'essere divino comprendendo in sè tutte le forme dell'essere come a lui essenziali, comprende tutta l'essenza dell'essere. Ora, all'essenza totale dell'essere non può nulla aggiungersi, nulla togliersi. Dunque in Dio niente è in potenza, tutto è in atto. Se noi concepiamo Dio che crea il mondo, e che perciò *esercita*, per così dire, *una sua potenza*, ciò deriva dalla maniera limitata del nostro concepire. Chè del resto, se Dio opera qualcosa, l'atto suo è coeterno a lui e fuori del tempo; è immutabilmente nell'atto stesso della sua sussistenza, quantunque egli non sia a ciò necessitato, ma lo faccia liberamente, come si vedrà in avanti.

112. In secondo luogo, in Dio non si distingue l'*essenza* dall'*essere* nè da' suoi *attributi*. Negli enti reali l'*essenza* si distingue realmente dalla *sussistenza*. Cos'è l'essenza di una cosa? È ciò che ne presenta i costitutivi e che la rende logicamente possibile, comprendendosi essa perciò nell'idea eterna e universale della cosa. L'essenza, per esempio, dell'uomo che sogliamo esprimere coll'astratto *umanità*, non è altro che ciò che si contiene nella specie o idea dell'uomo. Niuno però confonderà mai la specie uomo con gli uomini reali. Quella è separata da questi, ne è indipendente, è una e unica, mentre gli individui reali sono molti e possono indefinitamente moltiplicarsi. L'essenza dell'uomo sussiste eternamente, immutabilmente, e quindi si può concepirla anche di-

visa e priva di veruna realità corrispondente. Ma nell'Essere assoluto l'essenza e la sussistenza o l'essere non si distinguono realmente, giacchè un Dio possibile è ripugnante, come ripugna che l'ideale possa stare senza alcun reale. Dunque Dio è la sua propria essenza, e tanto è in lui l'essenza quanto la sussistenza.

113. Conseguentemente da Dio è esclusa la composizione di sostanza e accidenti. L'*accidente* o si consideri come una qualità che consegue dall'essenza e l'accompagna, o vero come qualità che può essere o non essere nella sostanza, e che perciò le si può aggiungere o togliere, ripugna all'Ente completo. Se l'essenza e l'essere sono una stessa cosa in Dio, c'è niente che consegua o derivi dall'essenza divina; essa è pura e schietta essenza; molto meno poi si può concepire in essa alcun che di aggiunto, non potendosi aggiungere all'essenza dell'essere cosa che sia fuori dell'essenza dell'essere. Ma questa o sussiste completamente o non sussiste, altrimenti non è l'essenza dell'essere. Dunque in Dio non si può dare accidente. E siccome il concetto di *sostanza* è correlativo a quello di *accidente*, perciò sant'Agostino, come vedemmo, ama meglio chiamar Dio *essenza* che non sostanza.

114. Per ultimo, l'essenza divina esclude anche la *logica* composizione del *genere* e della *differenza*. A poter concepire il genere e la differenza in Dio, bisognerebbe che a Dio appartenesse qualcosa che fosse propria o potesse esserlo anche di altri enti, e qualcosa che fosse propria di lui solamente. Ma in Dio c'è niente che non sia proprio di lui solo, e negli altri enti c'è nulla che sia loro commune con Dio.

Si dirà che l'essere è commune e a Dio e alle creature, e che perciò è quel genere communissimo e supremo in cui tutti gli enti convengono. Ma noi abbiamo già distinto tra l'*essere* come *nozione*, come idea dell'atto di *esistenza*, e l'*essere* come *essenza*. Noi siamo costretti, dalla limitazione della nostra intelligenza, a concepir Dio nella gran classe degli enti, perchè non abbiamo l'intuito immediato di Dio, ma soltanto l'idea dell'ente. Siccome però altro è l'*esistenza* di una cosa, altro l'*essenza*, e in quanto a questa « niente si può predicare univocamente di Dio e delle « creature, » come si è dimostrato; così Dio non è classificabile, non si distingue dalle creature per via di qualche differenza, ma tutto in esso è differente dalle creature. Dio è l'essere fuori

di ogni genere e di ogni specie; è l'essere per sua essenza *singolare*.

115. Qualcuno opporrà: Voi dite che Dio è l'essere a un tempo ideale e reale; che in Dio la idealità è identica alla realità, perchè anche questa appartiene all'essenza dell'essere completo; che la realità divina corrisponde perfettamente alla idealità divina. Ma in Dio c'è l'ideale delle creature. Dunque in Dio deve esserci anche il reale corrispondente. Dunque Dio risulta tutt'insieme del reale infinito e finito, necessario e contingente. Eccoci necessariamente nel più massiccio panteismo.

Rispondo che, se Dio è l'essere ideale e reale ad un tempo, è impossibile che la realità finita entri nell'essenza divina. Nell'essenza divina infatti non può entrare se non l'essere essenziale. Ma il reale finito non è punto l'essere essenziale, non ne fa parte, non ci entra. Il farcelo entrare è una contradizione, è un dire ch'esso è essenziale nel momento che si confessa ch'esso è accidentale. E infatti che l'ideale, il quale è infinito, possa stare senza un reale infinito, ciò è ripugnante col principio di assoluta esistenza. Ma l'ideale del finito si può concepire anche solo, anche privo di ogni reale finito, senza contradizione. Giacchè l'ideale allora non è che la possibilità del finito, il suo esemplare o tipo. Ora, che ripugnanza può esserci a concepire l'esemplare senza l'esemplato? Non è anzi assurdo il concepire l'esemplato come coetaneo, per così dire, cioè coeterno coll'esemplare? Dunque il finito reale non appartiene all'essenza dell'essere, quando invece il suo tipo eterno vi appartiene. Dunque nell'essere divino non può entrare l'essere reale finito.

È vero che noi diciamo che in Dio l'ideale e il reale si corrispondono perfettamente. Ma ciò che vuol dire? Vuol dire che il reale divino è infinito, come lo è il suo proprio ideale, perchè l'unico reale che entri nell'essenza dell'essere e non negli accidenti o nelle passioni estrinseche dell'essere, è appunto l'infinito. Ciò posto, il reale finito non corrisponde mai adequatamente all'ideale, anzi è impossibile che lo adegua. Dunque è impossibile che il reale finito sia quello che è richiesto dall'essenza dell'essere e possa entrare nell'essere divino. Com'è possibile che il reale finito adegui l'ideale, se questo è infinito? com'è possibile che si realizzi tutto il possibile finito, mentre la possibilità è infinita? Da ciò si conosce che il solo reale divino adegua l'ideale

divino, e che all'ideale del finito non corrisponde in Dio il reale finito, il quale non appartiene all'essenza dell'essere, ma bensì la potenza infinita di realizzare il finito.

Finalmente il reale finito, appunto perchè è fuori dell'essenza dell'essere, si distingue sostanzialmente dal suo ideale; quando invece il reale infinito, appartenendo all'essenza dell'essere, è una sola sostanza, una stessa essenza coll'ideale. Non può dunque il reale finito costituire una sola sostanza con Dio.

116. Ma si dirà: in Dio non vi sono forse molte e diverse perfezioni? Queste perfezioni non si distinguono forse realmente le une dalle altre? Io dico, per esempio, che Dio è *uno*, ma dico di più ch'esso è ideale, reale, morale; dico che quest'essere è eterno, è immutabile, e via discorrendo. Ciò che si presenta come fornito di diverse qualità non può essere perfettamente *uno* e *semplice*; esso ci si presenta come *moltiplice*, e quindi come *composto*. È l'*ente*, più alcune *qualità* dell'ente.

È vero in primo luogo che, predicando dell'essere divino le tre forme dell'essere, il mio discorso divide l'essere dalle sue forme; ma si osservi che questa divisione sta solamente nella maniera del concepire subiettivo e d'esprimere la mia cognizione riflessa; quanto all'essere in sè non si distingue *realmente* dalle sue forme. È necessario che, se c'è l'essere, questo esista sotto ciascuna delle sue forme essenziali. L'essere diviso da ogni forma non è che un astratto, un concetto della mia mente. Se la mia mente riflette al suo obietto, e si fa a considerare ciò che essa pensa, trova o di pensare un ente soltanto ideale, o anche reale, o finalmente anche morale; e vede che non può a meno di riferir l'essere ad alcuna di queste categorie. Ma quando poi prescinde anche dalle categorie, e considera l'ente in sè, trova che deve sussistere un tal ente in cui le forme non sono più categorie, ma sono l'ente stesso identico alla sua essenza triniforme.

Quanto poi alla distinzione che passa tra una perfezione e l'altra dell'essere divino, o queste sono perfezioni positive analogicamente concepite, e non spezzano punto l'unità semplicissima dell'essere divino, perchè non sono altro che diversi rispetti sotto cui la mente considera l'identico essere. Essendo tutte perfezioni essenziali, l'una rientra nell'altra, l'una è anche l'altra, o sia è sempre l'identico essere che a noi si manifesta ora come intelligenza, ora come potenza, ora come volontà, e via discorrendo.

O si tratta di perfezioni negative, quali sono la semplicità l'eternità e simili, e tutte queste perfezioni non aggiungono niente all'essere divino; la nostra mente, pensandole, non pone niente nell'essere divino, ma altro non fa che rimoverne la moltiplicità e l'accidente.

ARTICOLO SECONDO.

INFINITA' DI DIO.

117. *L'infinità* è l'esclusione assoluta d'ogni *limite*. Dio, essendo l'Ente assoluto, e perciò, abbracciando in sè tutta l'essenza dell'essere, è per ciò stesso infinito. Supponiamo il contrario; s'egli avesse in sè qualche limite, non sarebbe allora una stessa cosa in lui l'essere e l'essenza; in quella parte in cui difettasse, egli sarebbe in potenza e non già in atto. In questa ipotesi, egli non sarebbe più l'essere essenziale; e bisognerebbe inventare un altro essere che rendesse possibile ciò in cui egli sarebbe in potenza e non in atto; giacchè, quando noi diciamo che una cosa è solo in potenza, inchiudiamo nel nostro concetto un essere da cui quella cosa dipende. È dunque manifesto che l'essere il quale è puro atto, è anche infinito.

108. Siccome poi l'essere essenziale ha tre atti o tre forme, così il carattere dell'infinità deve riconoscersi proprio d'ogni forma. Dio è infinito e come intelligibile, e come intelligente, e come morale; infinita sapienza, potenza, volontà.

119. L'infinità è conseguenza della semplicità. La semplicità esclude ogni composizione fisica, metafisica e logica. Ciò che non è composto non è nè materiale o esteso, nè composto di essenza e sussistenza, di atto e potenza, di sostanza e accidente, di genere e differenza: dunque è atto puro, tutto atto, tutto essenza perchè tutto sussistenza, o tutto sussistenza perchè tutto essenza. Dunque niente di ciò che può appartenere all'essenza dell'essere gli può mancare. Ma l'essenza dell'essere abbraccia tutto l'essere. Dunque l'essere essenziale non ha alcun limite.

120. I panteisti fanno entrare nell'infinito anche il finito, perchè dicono che, se Dio è tutto l'essere, deve abbracciare in sè anche gli enti finiti. È un assurdo patentissimo. Come mai l'infinito può essere la collazione di enti finiti? Moltiplicateli fin che sapete imaginarvi; potrete sempre colla fantasia raddoppiarne la dose; all'infinito non arriverete mai. Chi d'altra parte non ri-

conosce il ridicolo di questo canone panteistico, che l'essere non può concepirsi come infinito se si lascia fuori il finito? L'infinito non è infinito se da lui si esclude il finito? Bisogna capovolgere la proposizione, e dire che l'infinito non è infinito, se contiene in sè il finito. Appare poi più assurdo ancora quando si riflette che Dio si vuol fare come una terza cosa risultante dell'infinito e del finito: giacchè il primo non è tale se non in quanto non gli manca niente; e il secondo non è tale se non in quanto non può essere contenuto nel primo.

ARTICOLO TERZO.

NECESSITA'.

121. La *necessità* è la logica ripugnanza della non esistenza, come la *contingenza* è la logica possibilità della non esistenza.

Ripugna logicamente (e quindi anche ontologicamente) il pensare come non esistente l'essenza dell'essere o l'essere infinito. E donde questa ripugnanza? Da ciò che, se noi conosciamo l'essere ideale, questo deve pur trovarsi in qualche mente eterna e infinita come lui; se noi inoltre conosciamo che l'ente ha tre forme, e che tutte appartengono all'essenza dell'essere, quell'essere che per natura ci si presenta solo come ideale, non può esistere così limitato, ma deve pur sussistere pieno e assoluto in tutte le tre forme; se finalmente conosciamo degli enti contingenti, questi devono pure partecipar l'essere da qualche causa, la quale non può pensarsi come contingente senza supporre una serie infinita di cause, le une producenti le altre; cosa assurda.

Dunque, sia pel principio di assoluta esistenza, sia per quello di integrazione, noi siamo condotti all'Ente necessario.

ARTICOLO QUARTO.

ETERNITA'.

122. L'*eternità* è la durazione non successiva. Fingete che un ente abbia cominciato a esistere; la sua durata non è più continua, ma successiva. Lo stesso dicasi nell'ipotesi che questo ente possa cessare di esistere.

Dio è puro atto, essere essenziale. Dunque ripugna che sia passato dalla non esistenza all'esistenza, dall'esistenza potenziale all'esistenza attuale. Dunque è eterno. E non solo eterno rispet-

tivamente al principiare, ma anche al durare, in quanto che ciò che non ha avuto principio, non è cosa prodotta. Dunque nè meno può essere ridotto al niente.

123. Lo stesso deducesi dall'ordine dell'ente finito. O niente esiste, o se qualcosa esiste bisogna ammettere l'ente eterno. Ciò che esiste o ha avuto principio, e qualcosa doveva produrlo, doveva, per dir così, preesistere; o non ha avuto principio, e per ciò stesso è eterno. Ma il mondo, che è mutabile finito contingente, ha pur avuto principio. Dunque esiste l'ente eterno, causa del mondo.

124. E l'ente ideale non si presenta esso come eterno? Può pensarsi che la pensabilità delle cose cominciasse nel tempo? Il tempo stesso non è forse condizionato alla possibilità delle cose? Ma donde ci deriva l'ente ideale-eterno, se non da una mente a lui coeterna?

Vedesi che ogni attributo di Dio contiene in sè tutti gli altri. Come dall'eternità si può dedurre la semplicità, l'infinità, e così di seguito; egualmente da tutti gli altri attributi si può dedurre l'eternità.

ARTICOLO QUINTO.

IMMUTABILITA'.

125. La semplicità assoluta dell'essere divino fa sì che niente si può aggiugnergli, niente togliergli, giacchè esclude ogni mistura di atto e di potenza, di sostanza e accidente, e la sua essenza è identica alla sua sussistenza. Dunque è *immutabile;* immutabile in senso stretto e assoluto, escludendo non solo ogni mutamento di fatto, ma anche ogni possibilità di mutamento.

126. Se è immutabile, come ha potuto creare il mondo? Forse che il mondo è coeterno a lui? e a che giovano le preghiere dell'uomo, se la volontà divina e i divini decreti non si mutano? — A queste e ad altre difficoltà risponderemo a miglior luogo. Intanto non possiamo negare che l'essere assoluto, considerato in sè, sia immutabile, mentre il dirlo assoluto equivale al dirlo sempre essere, tutto essere, improdotto essere, indestruttibile essere, e perciò nè aumentabile, nè scemabile. E ogni mutamento, ogni modificazione dice sempre un aumento o un decremento nell'essere in cui vien fatta.

ARTICOLO SESTO.

IMMENSITÀ.

127. Come la negazione del tempo importa l'eternità, così la negazione dello spazio importa l'*immensità;* la quale è l'impossibilità di concepir l'essere divino entro i limiti dello spazio. L'ente assolutamente semplice e infinito, escludendo la natura corporea e materiale e comprendendo in sè tutta l'essenza dell'essere, non può concepirsi nello spazio, nè avente alcuna composizione o relazione collo spazio; e perciò è immenso.

128. Ma dunque, se Dio non è nello spazio, dove c'è spazio, pieno o vuoto, ivi non c'è Dio? L'immensità può prendersi in due sensi; nel senso assoluto, e allora esclude dall'essere divino ogni rapporto collo spazio, ogni limitazione dello spazio; nel senso relativo, e allora l'immensità non è altro che l'*ubiquità*, l'*onnipresenza* di Dio. Dio è presente a ogni punto dello spazio.

129. Dio è presente allo spazio e a tutte le cose che sono nello spazio in tre modi; per la potenza, per la scienza, per l'essenza. Per la potenza, perchè opera in tutti gli esseri e da per tutto come causa prima; per la scienza, perchè tutto sa e conosce, tutto gli sta davanti alla mente come in chiarissimo specchio; per l'essenza, perchè egli è la ragione della sussistenza di tutto ciò che esiste; ciò che importa una piena, per dir così, diffusione dell'essenza divina, come dice sant'Agostino. Guardiamoci però dal concepire una diffusione materiale. Dio non è parte in un punto, parte in un altro dello spazio: esso è tutto da per tutto. Si potrebbe dire che è in tutte le cose, in quanto opera in tutte le cose, ne penetra e pervade la sostanza. E si deve pur dire ch'esso è fuori di tutte le cose, perchè non è punto la sostanza delle cose, nè si unisce a loro come forma colla materia, nè ha con esse di commune niente. In somma, per concepire in modo almeno non erroneo l'immensità di Dio, bisogna escluderne ogni idea di quantità discreta o continua, di grandezza materiale. Dio non è in alcun luogo, Dio è in ogni luogo: sono due proposizioni entrambe vere, perchè il rapporto di luogo indica limitazione, e l'essere che non fosse presente in ogni luogo, sarebbe per ciò stesso limitato. Dunque Dio non è nè materialmente in alcun luogo, nè col semplice pensiero in qualche luogo o in ogni luogo, ma anche essenzialmente o sostanzialmente si trova da per tutto, appunto perchè spirito e perchè assolutamente semplice e puro atto.

CAPITOLO TERZO.

DELLA DIVINA ESSENZA CONSIDERATA IN CIASCUNA DELLE SUE TRE FORME. E IN PRIMO LUOGO DEL REALE DIVINO.

ARTICOLO PRIMO.

SE IL REALE DIVINO ABBIA LA NATURA DI SENTIMENTO.

130. Dopo aver considerato quelle proprietà che appartengono esclusivamente all'essenza divina e alle quali corrispondono nelle creature delle proprietà opposte, passiamo a esaminare la natura dell'essenza divina nelle tre forme dell'essere, e le facoltà e operazioni proprie di essa rispettivamente a ciascuna di esse forme.

131. Giova ricordare ancora una volta che, non potendo noi per la limitazione della nostra intelligenza, abbracciare con un solo atto cogitativo la divina essenza in maniera d'averne una chiara e distinta cognizione, siamo costretti spezzare e dividere mentalmente l'unità perfettissima dell'essere divino, affine di comporcene poi un concetto sintetico il meno imperfetto che per noi si possa. Così, per esempio, benchè in Dio le tre forme non siano che una sola e identica sostanza; tuttavia siam costretti considerarne ciascuna a parte dalle altre, senza di che non potremmo rilevare il rapporto in cui ciascuna sta alle altre. Egualmente, benchè in Dio, atto puro, le facoltà e le operazioni non si distinguano realmente dall'essenza, e a rigor di termine non ci siano in Dio facoltà propriamente dette; pure noi siam costretti, dall'indole limitata del nostro pensiero, ad ammettere in Dio, sempre in via analogica, delle potenze o facoltà, cancellando poscia con una necessaria correzione ciò che d'imperfetto e di contingente sembra mescolarsi nei nostri concetti, allorchè ragioniamo della natura divina.

132. La prima delle forme che dobbiamo considerare nell'essere divino, è la *realità,* perchè questa precede non già nell'ordine cronologico, ma nell'ordine logico, le altre due. Infatti l'idea non sussiste in sè, ma nella mente, cioè nel reale, e non già il reale nell'idea.

È vero che se non ci fosse l'essere intelligibile, non ci sarebbe alcuna intelligenza. Ma è vero eziandio che, se niente ci fosse di

reale e d'intelligente, non ci sarebbe nè meno alcun che d'ideale e intelligibile. Una cosa non può star senza l'altra; perciò le due forme sono simultanee e coetanee. Ma è il reale che ha nel suo seno l'ideale che lo contempla e in esso contempla sè medesimo, e non viceversa. Il morale poi, procedendo dalle due forme precedenti, le suppone entrambe. Noi perciò diam principio all'analisi dell'essenza divina colla considerazione del Reale divino.

133. Noi abbiamo ripetuto le mille volte che il reale consiste o nel sentimento o nella materia, termine del sentimento. E qui domandiamo: Il reale divino è desso sentimento? è termine del sentimento? Termine del sentimento non può essere, perchè vedemmo ripugnare che Dio sia corpo, o che risulti di forma e di materia. Non resta dunque se non che sia puro sentimento, sentimento scevro da ogni termine, sentimento affatto spirituale.

134. Ma come mai possiamo noi assicurarci che in Dio esista il sentimento? Se Dio è fuori d'ogni genere e d'ogni specie, il dargli sentimento non è forse un collocarlo nel genere degli esseri dotati di sentimento?

A togliere questa difficoltà, bisogna che ci ricordiamo che « niente può predicarsi univocamente di Dio e delle creature, « ma che di Dio si possono predicare in senso analogico tutte « le perfezioni delle creature razionali ». Ciò posto, in quella maniera che noi diamo a Dio mente, intelletto, sapienza, forza, prudenza, e via discorrendo, egualmente, partendo dalla cognizione di noi medesimi, del nostro spirito, noi diciamo che il reale divino è sentimento. Possiamo bensì dire che in Dio deve ammettersi un sentimento; ma come poi sia, ciò è quanto ignoriamo, quanto pensiamo in un modo negativo. Sappiamo però che il sentimento divino non può essere se non infinito, assoluto, perfettissimo. E, poichè l'infinito e assoluto non entra in verun genere nè in veruna specie, mentre non può pensarsi che unico e solo; ne segue che il dare a Dio sentimento non è un collocarlo nella classe dei sentimenti, ciò che è *singolare* non entrando in veruna classe.

135. Ma la natura del sentimento non è forse quella di essere costituito, determinato, circoscritto dal suo termine? Non è forse dunque dell'essenza del sentimento di essere limitato? Come mai può ammettersi in Dio una circoscrizione, un limite?

Chi ragiona così fa vedere di partir dalle grette idee del sen-

sismo. Il sentimento corporeo, questo sì è limitato, perchè ha per sua essenza di connettersi con un termine corporeo e materiale. Ma non è così del sentimento spirituale e incorporeo. Questo pure ha un termine, senza di cui è inconcepibile. Ma qual è questo termine? È un termine ideale obiettivo, il quale è fuori di ogni spazio, non ha nè meno un possibile rapporto collo spazio e coll'estensione. L'anima nostra in quanto corporeamente sensitiva, è limitata al suo termine sensibile che è il corpo; ma in quanto è intelligente, essa consiste in un sentimento che non ha verun rapporto colla materia, e che perciò partecipa della natura infinita del suo obietto informante, l'idea.

Vero è che l'anima nostra, anche nella sua parte intellettiva, nel sentimento spirituale che ne costituisce la parte più nobile, è ancora finita e limitata. Ma ciò non toglie che da essa noi possiamo per integrazione salire al concetto di un sentimento spirituale illimitato. Perchè è limitato il nostro sentimento spirituale? Perchè limitata è la misura in cui esso intuisce l'essere e ne viene informato. Supponiamo che il termine ideale, per ipotesi impossibile, le si manifestasse, non solo *tutto*, ma *totalmente*, cosicchè l'anima nostra comprendesse tutto l'intelligibile e totalmente. Siccome è vero che il sentimento è costituito e determinato dal suo termine, così ne segue che quanto è maggiore il termine, tanto deve aumentare il sentimento stesso; levando ogni limite al termine, levasi pure al sentimento: ecco un sentimento infinito. Ho detto però *per ipotesi impossibile*, perchè nè men Dio potrebbe partecipare a un sentimento creato l'intuizione di tutto quanto è l'ideale; in altre parole, non potrebbe creare un sentimento infinito.

136. Non è già che il sentimento divino sia infinito per la sola ragione che infinito è pure l'ideale che con lui forma una sola essenza. Il reale divino è infinito, perchè è tutto l'essere essenziale. Quindi non c'è perfezione possibile che in esso non sussista; altrimenti non sarebbe l'essere essenziale. Noi però abbiam fatta l'ipotesi di un sentimento creato, a cui fosse communicato tutto e totalmente l'ideale, unicamente per dimostrare che la proprietà di essere infinito non disconviene al sentimento spirituale, mentre se c'è un sentimento che abbia per termine della sua visione tutto l'ideale infinito, questo sentimento è infinito egli stesso. E tale è appunto il reale divino.

137. Supponiamo il contrario; supponiamo che Dio non abbia sentimento, o sia qualcosa di analogo al nostro sentimento intellettivo, spirituale. Quanti assurdi! Dio in tal caso non avrebbe *vita*. Se Dio vive, come non avrà sentimento della sua vita? La vita non consiste anzi nel sentire? Dio inoltre è beato per essenza, è amore per essenza. Ma come mai sarà beatitudine, come sarà amore se non ha sentimento? Godere non è sentire? Amare non è sentire? È dunque evidente che il reale divino non è che il sentimento infinito e perfetto, cioè divino. Solo diciamo che, mentre noi sappiamo positivamente cosa sia l'essenza del *sentimento umano*, e per astrazione anche del *sentimento intellettivo* puramente, invece abbiamo, nell'ordine di natura, una cognizione negativa e solamente analogica del *sentimento divino*.

ARTICOLO SECONDO.

DELL'INTELLETTO DIVINO.

138. Il reale divino è per essenza intelligente. Ciò si dimostra con più ragioni.

1.° Il reale essenziale, quale abbiam detto essere il reale divino, è quello che costituisce l'identico essere coll'idealità e colla moralità. Parliamo solo della forma ideale. Se a Dio è essenziale questa forma, e se l'idealità ha questo di proprio di non poter esistere che in un *subietto*, in una mente, ne segue che il reale divino contiene l'ideale nel suo seno. Il reale che contiene l'ideale nel suo seno cos'è se non l'essere intelligente? Dunque Dio è per sua essenza intelligente.

2.° A Dio appartiene essenzialmente la moralità. Questa non può essere che in un essere intelligente. Dunque Dio è intelligente per essenza.

3.° Dio è causa creatrice. Creare è cavare dal nulla qualche cosa. Ma non si può cavare dal nulla senza aver cognizione di ciò che si vuol creare. Dunque a Dio appartiene essenzialmente l'intelligenza. Lo stesso ragionamento può ripetersi a riguardo di tutti gli argomenti cosmologici che dimostrano l'esistenza di Dio.

4.° L'intelligenza appartiene anche a molte creature. Dio che ha fatte le intelligenze, non sarà intelligente, mentre ogni cosa produce effetti simili a sè?

139. Si opporrà che da questo principio si dovrebbe conchiu-

dere che Dio è anche corpo e corporeamente sensitivo, perchè ha creato i corpi, e gli esseri senzienti corporeamente. Ma il confronto non regge, perchè i corpi e gli esseri sensitivi non hanno la ragione perfetta di enti, mentre, mancando di cognizione, non sono fine a sè medesimi. All'essenza dell'essere non appartiene la corporeità e la sensitività reale, come vi appartiene l'intelligenza. Se però esistono delle intelligenze in cui l'essenza non s'identifica coll'essere, queste non saranno se non similitudini dell'intelligenza divina. E intanto si può dire che, se Dio creò delle intelligenze, egli non può non essere intelligente. Questo ragionamento non può ripetersi partendo dalle creature materiali o materialmente sensitive, perchè non c'è niente nell'essenza dell'essere che possa dirsi materia, corpo, senso corporeo. Dunque, da ciò che Dio produsse questi enti non viene la conseguenza che Dio abbia corpo e senso corporeo. L'intelligenza è proprietà sua che Dio può communicare alle creature, perchè può farle partecipi dell'idealità che è divina; quindi regge l'argomento che, se Dio creò delle intelligenze, è intelligente egli stesso. Ma la corporeità e la sensitività corporea è una sostanza che manca della piena ragione dell'ente, perchè manca, se ce lo permettono certi uomini leggieri, della *suità*, vale a dire della personalità e della consapevolezza; non sono enti a sè, non hanno ragion di fine. In Dio non può cadere imperfezione, o sia tale limitazione che tolga alla sostanza la perfetta ragione di ente. Dunque ripugna che Dio sia corpo o senta per mezzo di un corpo. Il che tuttavia non distrugge il principio generale, che ogni causa produce un effetto simile a sè. Dio infatti, nel produrre i corpi e gli enti materialmente sensitivi, non fa che ridurre all'atto della sussistenza gli esemplari eterni che sono in lui. Perciò si dice che le proprietà delle creature corporee e sensitive sono in Dio non formalmente nè materialmente, ma in modo eminente, sovrintelligibile.

140. L'*intelligenza divina* noi la conosciamo per via analogica, partendo dall'anima nostra. E siccome nell'anima nostra distinguiamo la sua essenza dalle sue potenze, e quindi ammettiamo in noi l'*intelletto* quale facoltà e potenza d'intendere; il medesimo trasportiamo in Dio, ammettendo l'*intelletto divino*. Ma, se il nostro intelletto passa dalla potenza all'atto, formandosi così la

cognizione delle cose; tutto all'opposto l'intelletto divino non può concepirsi solo in potenza, ma è puro atto. Vale a dire che tutto lo scibile in Dio è anche conosciuto, è tutto attuato come cognizione. Dunque l'intelletto divino non è mera potenza come in noi. In Dio l'essere e l'intendere sono una stessa cosa; o sia l'essere in Dio è il suo intendere, come il suo intendere è il suo essere.

141. L'intelletto divino, con un atto semplicissimo, intende e conosce 1.° l'essenza divina, 2.° le cose create; e siccome in Dio tutto è essenziale, perciò l'atto col quale Dio conosce sè stesso non si distingue realmente dall'atto con cui conosce le cose da lui diverse; anzi non si distingue realmente dalla divina essenza stessa. Ove però si consideri l'ordine logico, l'essenza divina si concepisce come antecedente all'intelletto divino, come quella che è principio dell'intelligenza; questa pure si concepisce prima come potenza, e per ultimo si concepisce l'intellezione come atto di essa. Tutto ciò per quella legge del nostro pensiero che non può discorrere della divina essenza se non coi dati analogici somministrati dalla cognizione positiva dell'anima nostra.

142. Se l'intelletto divino è un atto puro, cosicchè niente Iddio conosce in potenza; ne discende che l'intelletto divino vede ogni cosa con un atto semplicissimo e pieno, e perciò l'operazione sua non segue la legge della umana intelligenza, la quale acquista le cognizioni o meglio le viene completando colla sintesi e coll'analisi, componendo e dividendo, in breve col discorso raziocinativo.

143. Ancora, se l'intelletto divino è un atto puro, è anche immutabile. Perciò Iddio non può perdere un'apice della sua conoscenza, come non può accrescerla. Il che equivale a dire che l'intelletto divino è la stessa verità immutabile e infallibile, o sia è l'atto con cui Dio contempla la verità, la quale non si distingue realmente dalla sua essenza. Ne segue parimenti che a lui tutta è presente, non solamente la verità eterna e assoluta, ma anche tutto il tempo e tutto ciò che avviene nel tempo vale a dire successivamente; in una parola, Dio è onnisciente. Se noi ammettessimo che Dio non conosce quelle cose che non sono ancora avvenute, ma che avverranno sicuramente in futuro, faremmo Dio mutabile, perchè in tal caso nell'intelletto divino andrebbe

crescendo la cognizione in ragione dello svolgersi degli avvenimenti.

144. Se Dio, dicono alcuni, conosce ab eterno gli atti delle creature, come si concilia questa divina prescienza col libero arbitrio delle create intelligenze? Si concilia così: Dio conosce ab eterno tanto gli atti necessari degli enti irrazionali che operano con forza cieca e fatale, quanto gli atti liberi delle creature intelligenti. La prescienza divina niente influisce su le operazioni delle creature, non è causa effettrice di esse. Si opporrà che, se Dio preconosce un fatto, il fatto deve necessariamente effettuarsi. Ma si replica che il fatto non deve già effettuarsi, per la ragione che Dio lo preconosce; ma perchè la libera creatura deve effettuarlo, Dio lo preconosce.

145. L'atto con cui Dio conosce sè stesso e le cose da lui create non è un atto di mera intuizione o contemplazione, quale sarebbe l'intuizione dell'essere ideale in noi; esso è un atto con cui Dio afferma e pone sè stesso e le altre cose. L'atto di affermare si chiama *verbo;* dunque in Dio bisogna ammettere il *Verbo divino.* E ciò è conforme a quanto noi abbiamo insegnato nell'Ideologia, che cioè la cognizione del reale si fa per di mezzo affermazione. Ma se in noi l'affermazione è una percezione intellettuale di un sentimento che riceviamo o sperimentiamo in noi passivamente, in Dio non c'è che pura attività. In noi il verbo è posteriore, almeno per natura, al sentimento; è transeunte, o al più è abituale; è molteplice, a norma dei sentimenti; è limitato, imperfetto. In Dio è un atto puro, eterno, immutabile, pieno e completo; ripugna pensar Dio senza il verbo, benchè sia l'intelligenza divina che pronuncia il verbo, e non già il verbo che genera l'intelligenza divina. E in questo Verbo la Chiesa riconosce la personalità, e insegna venire dall'intelletto divino per via di generazione. Ciò che la ragione umana, aiutata dalla rivelazione, riconosce bensì come necessario ad ammettersi, mentre un Dio che non conosca sè stesso non è Dio, e la cognizione di sè stesso senza il verbo è cosa inconcepibile. Ma come poi Iddio generi il Verbo, e come questo sussista qual Persona realmente distinta da Quella che lo genera, sarà sempre un mistero quanto profondo, altrettanto adorabile.

ARTICOLO TERZO.

DELLA POTENZA DIVINA.

146. Dio, come reale, e reale intelligente, è anche *potente*; vale a dire, che può operare, che ha ragione di causa potente a produrre degli effetti. Dunque a Dio appartiene l'attributo della *potenza*. E tanto gli appartiene, che il negargli questo attributo sarebbe negarne la stessa esistenza e ridurre l'universo a un enigma inesplicabile, o meglio, alla massima di tutte le contradizioni. Se dalla contingenza del mondo e dall'esistenza delle cause seconde abbiamo dedotta quella dell'ente necessario che le produsse dal nulla, con ciò stesso abbiamo implicitamente attribuito a Dio l'attributo della *potenza*, che è implicito in quello di *causa*. La causa prima poi è causa assoluta, benchè causa libera. Dunque a Dio conviene essenzialmente la potenza.

147. Ma non abbiamo noi detto che Dio è atto puro, e che niente in lui si trova in potenza? Come si concilia questo vero col concetto di potenza qual facoltà, o forza, o energia di operare? Si avverta che noi non diciamo che in Dio c'è una facoltà, come in noi e nelle altre creature, facoltà che passa dall'atto primo all'atto secondo, dal conato all'operazione, dal perfettibile alla perfezione. Noi diciamo bensì che Dio ha creato e crea il mondo, mentre poteva non crearlo; ma diciamo parimenti che l'atto creativo in Dio è coeterno a lui, benchè le creature o sia i termini ad estra di quell'atto non possano esistere se non nel tempo. Ma se tutto in Dio è eterno e immutabile, ne segue forse che, se Dio fa o, per esprimerci al nostro modo, fece qualcosa, il concetto dell'operazione divina non implichi necessariamente quello della potenza divina? Questa potenza non è mai stata una mera potenzialità, è vero; ma se togliamo la potenza, rendiamo impossibile l'operazione, per quanto l'operazione divina sia coetanea alla potenza, e la potenza divina sia ab eterno attuosa, e non mera potenza. La potenza, tanto logicamente che ontologicamente, ha ragione di *principio*, l'operazione ha ragione di *termine*; termine, dico, intrinseco, mentre altro è l'atto creativo, altro la creatura, termine estrinseco.

148. A che si stende la potenza di Dio considerata in rapporto al suo termine estrinseco? Essa stendesi a tutto il possibile.

Tutto ciò che non involge contradizione, tutto ciò quindi che può pensarsi, può anche realizzarsi dalla divina potenza. Indi l'attributo della *onnipotenza*. Ciò poi che involge contradizione, in tanto Dio non può farlo, in quanto non è pensabile. Se non è pensabile, esso è niente nè come reale nè come possibile.

149. Può far Dio che ciò che avvenne non sia avvenuto? che ciò che è, sia e non sia al medesimo tempo? e ciò che non è, in pari tempo sia? No, perchè le son cose che involgono contradizione. Può Iddio creare o sia ridurre all'atto dell'esistenza tutti i possibili? No, perchè la possibilità non ha mai termine, non può esaurirsi. Ma ci può essere alcun possibile che Dio non possa creare? Rispondo che i possibili giaciono indistinti nel concetto dell'essere; dal momento che Dio vuol creare qualch'ente, esce dall'indistinto la possibilità di quell'ente; ma non dobbiamo credere che davanti alla mente divina tutti i possibili stiano presenti come distinti; giacchè Dio non pensa nè può pensare ciò che ab eterno non ha decretato di cavare dal nulla. Cosa farebbono nella mente divina i possibili distinti, se mai non saranno per esistere? Concepire un ente possibile come distinto dalla possibilità in genere e volerlo o crearlo, in Dio è un solo atto.

150. Ma Iddio non può egli fare molte cose che ancora non fece? Purchè in questa dimanda non s'inchiuda l'idea che Dio possa passare dal non volere una cosa al volerla, rispondo di sì. E allora è come dimandare, se può essere, o sia se noi possiamo pensare che molte cose le quali non avvennero ancora, Dio abbia decretato ab eterno che devono avvenire in futuro. È chiaro che, non solo Dio coll'azione sua creatrice e conservatrice concorre in ogni operazione delle creature, ma che può, nel senso or ora detto, creare altri mondi che non esistono.

CAPITOLO QUARTO.

DELL'IDEALE DIVINO.

ARTICOLO PRIMO.

L'IDEALITÀ È FORMA ESCLUSIVAMENTE DIVINA.

151. Noi abbiamo detto che l'idealità o intelligibilità è una forma essenziale all'essere. Ora, mentre la realità è tal forma che conviene anche all'essere finito e creato; l'idealità all'incontro è forma che non si trova se non nell'essere divino, è forma essenzialmente divina. E perchè? Perchè i suoi caratteri sono tutti divini, e perciò incommunicabili. Infatti, se qualche cosa può intendersi, pensarsi, ciò dipende o perchè quella cosa è intelligibile per sè, o perchè è intelligibile per mezzo di qualche altra cosa. Tutte le sostanze create non hanno per propria dote di essere per sè intelligibili, giacchè esse non sono se non materia, o senso corporeo, o senso spirituale. Ma, se noi non avessimo il concetto di ente col quale possiamo pensare qualsiasi cosa, non potremmo pensarle come enti. La loro intelligibilità adunque è nell'idea. L'idea invece può pensarsi da noi anche senza la realità corrispondente; così io posso pensare l'idea di un uomo che so che non esiste, ma non posso pensare gli uomini reali senza l'idea di uomo. Dunque l'idea è pensabile per sè. Ciò che è pensabile per sè, è sempre stato pensabile: ecco un carattere divino dell'idea, l'eternità. E trovato un solo di questi caratteri, sono trovati anche tutti gli altri che non sono altro se non diversi aspetti di una stessa cosa. Dunque l'idealità dell'essere è forma esclusivamente divina. La creatura può essere illuminata dall'idea, ma non può dirsi che l'idea entri a formare la sostanza nè un modo della creatura. Le si communica, nell'atto dell'intuizione, ma non si confonde nè si mescola con essa.

ARTICOLO SECONDO.

L'ESSENZA DIVINA ABBRACCIA TUTTA L'IDEALITÀ.

152. Se Dio è l'essere essenziale, tutta l'intelligibilità o idealità dell'essere deve appartenere a lui essenzialmente.

L'idealità costituisce l'oggetto della scienza.

Dunque in Dio è tutto lo scibile, tutta la pensabilità e la possibilità logica dell'essere: dunque Dio è *onnisciente*.

153. Ma l'essere reale altro è assoluto e necessario, altro contingente e relativo. Dunque anche l'oggetto della scienza divina è tale. Oggetto assoluto e necessario della scienza divina è Dio stesso. Oggetto contingente sono gli enti creati o creabili. Non già che l'idealità di questi sia contingente; tutto l'ideale ha il carattere della necessità. Ma siccome in Dio non esiste il mero ideale diviso dal verbo che afferma il reale; così, essendo contingente il reale, sotto questo riguardo si chiama contingente l'oggetto della scienza divina.

ARTICOLO TERZO.

DIO CONOSCE TUTTO CIÒ CHE CONOSCE PER MEZZO DELLA SUA STESSA ESSENZA IDEALE.

154. Se in Dio è tutto l'ideale, e l'idea è il mezzo universale del conoscere; ne discende che Dio conosce tutte le cose per mezzo di sè stesso, della sua stessa essenza intelligibile.

Dio infatti conosce sè medesimo, non già con un'idea da lui distinta, come avviene delle create intelligenze che tutte le realità conoscono per mezzo dell'idea che si distingue realmente e dalle intelligenze e dalle realità che si conoscono, ma conosce sè immediatamente nella sua stessa intelligibilità, la quale non si distingue dalla sua essenza.

Nell'essenza divina, oltre l'intelligibilità di essa, si comprende anche l'intelligibilità o possibilità di tutte le cose creabili. Dunque Dio conosce in sè stesso e per mezzo della sua propria essenza anche i possibili e i reali sussistenti nel tempo, così quelli che furono, come quelli che saranno; conosce le cose che potrebbero essere o che sarebbero avvenute sotto altre condizioni. Le conosce in sè stesso come nella sua *causa esemplare*, se si discorre della semplice idealità; giacchè Dio, se è tutto l'essere essenziale ideale, è anche il tipo, il modello, l'esemplare di tutte le cose. Le conosce in sè stesso come nella loro *causa efficiente*, perchè Dio è principio attivo, causa efficiente creatrice di tutto. Le conosce per ultimo come in *causa finale*, perchè egli conosce perfettamente i fini relativi delle cose e il fine ultimo di tutte; mentre non può crearle senza proporsi un fine degno di sè.

ARTICOLO QUARTO.

DELLE IDEE DIVINE.

155. Dio non può conoscere le cose create o creabili senza distinguerle nella sua mente, senza cioè vederne le essenze distinte. Ma l'essenza distinta di una cosa non si vede che nell'idea di essa. Dunque in Dio esistono le idee delle cose.

156. Ma come si forma Iddio le idee distinte delle cose? Esistono forse così *distinte* indipendentemente dalla sua volontà? No; ma esse sortono, per dir così, dall'indistinto, dall'indeterminato mediante l'atto con cui Dio concepisce le cose; e queste le concepisce coll'atto stesso con cui le trae dal nulla; e l'atto creativo lo forma con un decreto della sua volontà. Dunque Iddio si forma le idee determinate delle cose con quell'atto stesso con cui le crea. E siccome l'atto con cui le crea è coeterno a lui, così ab eterno egli ha vedute le idee distinte delle cose che dovevano sussistere nel tempo.

157. Ma come si può concepire la possibilità di questa determinazione delle idee divine? In Dio c'è tutto l'essere ideale, o sia tutta la possibilità indipendentemente dal voler suo. Ma mentre questa nelle create intelligenze esiste da prima come indeterminata, come forma oggettiva che dà la base della potenza di conoscere e che passa di poi all'atto o sia alla determinazione; Dio all'incontro, in cui tutto è in atto e niente in potenza, la determinazione e distinzione delle essenze delle cose è coeterna all'essere ideale. Intanto però in Dio si concepisce la possibilità della distinzione delle essenze, in quanto in lui esiste l'essere ideale illimitato e indistinto.

158. Le cose non possono sussistere, se loro manchi anche una sola condizione necessaria alla loro sussistenza. Non sono poi ottime in sè stesse, dove manchi loro qualcosa indispensabile al conseguimento di quel fine al quale Dio, in creandole, volle che fossero destinate. Dunque le idee divine contengono tutta e perfettamente l'essenza delle cose, e perciò sono perfetti esemplari di esse. Dunque Dio conosce in un modo perfettissimo le cose da lui create; le conosce di cognizione completa e assoluta.

159. Di qui si vede la differenza tra le idee divine e le idee umane. L'uomo non conosce le cose se non vedendole nel lume

dell'ente ideale, che è distinto da lui, di natura infinitamente superiore a lui. Dio le conosce anch'egli nell'essere ideale, ma quest'essere non si distingue realmente dalla divina essenza. L'essere ideale presente alla mente umana non presenta l'essenza distinta delle cose; alla cognizione di questa l'uomo non ascende se non col determinare l'essere ideale, vestendolo di modi i quali sono desunti dall'esperienza. E l'esperienza non porge che dei sentimenti, interni all'anima umana, o vero ricevuti pel magistero dei sensi. L'uomo dunque non conosce sè stesso se non come un sentimento primigenio variamente modificabile, e i corpi se non come agenti che modificano il suo senso corporeo. Altro di positivo, fuorchè questo, egli non può inchiudere nelle idee delle cose. Dio all'incontro conosce le cose come sono in sè stesse, perchè in sè stesse non possono esistere se non come realizzazioni delle idee divine. Quanti secoli scorsero prima che i chimici distinguessero i vari elementi dei corpi, le sostanze semplici così dette? E pure l'arte trovò composto ciò che in altro tempo si riteneva per semplice. Ma anche dopo che si è scoperta una sostanza semplice, cosa ne sa il chimico? Altro non può saperne, se non ciò che gli attestano i sensi; ma l'intima natura d'ogni principio semplice materiale gli sfugge ancora, e non potrà scoprirla giammai.

160. Se Dio conosce perfettamente le essenze delle cose, Dio possiede di conseguenza i tipi perfetti, gli archetipi delle cose. In lui c'è l'idea del perfetto uomo, del perfetto leone, e via discorrendo. L'archetipo deve contenere in sè anche tutte quelle perfezioni, o quei gruppi di perfezioni che non possono realizzarsi in un solo individuo, ma si realizzano in più individui distinti. Di più, in lui devono trovarsi le idee di tutte le cose imperfette; giacchè le cose delle idee imperfette altro non sono che un lato, un aspetto parziale degli archetipi: sono gli stessi archetipi veduti senza qualche perfezione. Il difetto non è nelle idee, ma nelle cose. Di più ancora: le cose, oltre a mancare di qualche perfezione, possono avere anche un disordine in sè stesse; un uomo, oltre non avere in sè tutte le perfezioni proprie, per esempio, della intelligenza umana, può avere una tardezza di mente, una debolezza di giudizio che lo renda incapace a ben usare della ragione. Ora, le idee di simili disordini e così pure dei disordini morali, dei vizi, delle azioni turpi, sono anch'esse

in Dio? Sì, certamente, perchè l'idea di un disordine, sia pur fisico o morale, non è il disordine stesso; è la possibilità logica o pensabile di esso. Non ripugna quindi alle divine perfezioni che in Dio sia l'idea del male; anzi non si può pensare che in Dio non si trovi l'idea del male senza togliere a Dio un suo attributo, l'onniscienza.

ARTICOLO QUINTO.

IN DIO NON SI DA' UN MERO IDEALE, MA IL VERBO.

161. Noi abbiamo detto più volte che ciò che ci rende intelligenti è la presenza dell'essere ideale indeterminato al nostro spirito. L'essere ideale presentandosi al nostro spirito crea in lui un atto primo di intendere, il quale è un atto di semplice *intuizione*. L'intuizione semplice non è un'affermazione, non è un giudizio; onde coll'intuire l'essere ideale niente si afferma, niente si nega. E se l'uomo, oltre l'intuizione dell'essere non avesse anche un sentimento primigenio e degli altri sentimenti che sono tanti atti secondi di quel primo, egli non sortirebbe dallo stato di mera intuizione mai. Ma avendo da una parte l'intuizione dell'essere e dall'altra l'esperienza interna ed esterna, cosa avviene? Avviene che, applicando egli l'essere ideale ai sentimenti, pronuncia internamente a sè stesso un giudizio col quale afferma l'esistenza di ciò che sente. Quel giudizio o quella affermazione si fa per mezzo di una parola interiore dello spirito che chiamasi *verbo*.

Acquistata poi l'idea specifica piena che si contiene in quel giudizio, essa conservasi nell'intelletto anche divisa dal giudizio stesso. In seguito l'analisi divide, spezza quell'idea in tutti i suoi elementi, e così formansi gli astratti che, legati a dei segni, conservansi anch'essi nella memoria divisi da ogni affermazione.

162. Nell'uomo dunque può darsi e si dà il mero ideale diviso da ogni giudizio, e non legato all'uomo se non in virtù di un atto d'intuizione. Avviene egli lo stesso in Dio? Non già: Dio non conosce sè stesso nè le altre cose per una semplice contemplazione, perchè le cose reali non si conoscono se non con un giudizio, col quale se ne afferma o l'esistenza o il modo dell'esistenza. Dio inoltre non pensa i possibili come meri possibili, perchè ciò che non vuol creare egli nè men lo pensa

se non in un modo indistinto. Dio finalmente non passa dalla potenza del conoscere all'atto della conoscenza, perchè Dio è un atto puro. Ma l'intuire una mera idea non è che un avere la potenza di conoscer qualcosa, vale a dire ciò che di reale con quell'idea si può conoscere. Dunque l'ideale puro in Dio non esiste, ma esiste l'idea in cui e con cui Dio afferma sè stesso e tutto ciò che fece. Dio è intelligibile, perchè in lui esiste la forma ideale dell'essere; le cose gli sono intelligibili, perchè in lui sono i tipi di esse; ma nè Dio nè le cose, benchè intelligibili, sarebbero da Dio intese, se, per così esprimermi, Dio non dicesse a sè medesimo: *Io sono;* e del mondo non dicesse: *Io creo il mondo.* Questo atto con cui Dio si conosce e si afferma, e conosce e afferma pure le cose da lui create, si chiama *Verbo divino.*

163. Come fa l'uomo a conoscere l'esistenza del Verbo divino? Il Verbo stesso, come c'insegna la fede, si è rivelato. L'uomo, aiutato dalla rivelazione, arriva a conoscere che in Dio deve esistere il Verbo; vi arriva per mezzo di un ragionamento riflesso; ma se la fede non ci avesse insegnato che il Verbo divino è Persona distinta dal Padre, che lo genera ab eterno, l'uomo non sarebbe mai arrivato a scoprirlo (1). E perchè? Perchè tutto ciò che di Dio non si può affermare se non per via analogica, contiene in sè un *mistero.* La pura essenza dell'essere non ha, come abbiamo già detto, davanti all'intuizione umana che un modo d'esistere *obiettivo*, conserva nascosto il modo d'esistere *subiettivo* e *personale.* Ciò che è mero obietto, è impersonale. Ora, la ragione, aiutata dalla fede, trova necessario di ammettere la personalità in Dio; altrimenti Dio non sarebbe l'essere completo. Ma la personalità di Dio noi non la conosciamo se non per via di relazioni logiche e analogiche. Ecco perchè anche, anzi a più forte ragione la trinità *delle persone* ci rimane occulta e misteriosa, e però oggetto di fede.

(1) Gli antichi erano giunti a conoscere che in Dio c'è un *verbo* (λόγος), in cui dicevano unificarsi tutte le idee delle cose; ma 1.° non conobbero la natura *personale* del Verbo divino, come persona distinta dal Padre che lo pronuncia e lo genera; 2.° erravano anche nel dare alle idee una natura separata, se bene in ciò non si esprimessero a bastanza chiaramente.

CAPITOLO QUINTO.

DEL MORALE DIVINO.

ARTICOLO PRIMO.

COME A DIO SIA ESSENZIALE LA FORMA DELLA MORALITÀ.

164. Dio è l'essere assoluto, l'essere cioè che contiene in sè realizzata o attuata tutta l'essenza dell'essere. Ma all'essenza dell'essere appartiene anche la forma della moralità. Dunque anche la forma della moralità è essenziale a Dio. Cos'è la moralità? È quella forma per cui l'essere intellettuale, conoscendo il bene, vi aderisce, se ne compiace, e mette così in piena armonia il reale coll'ideale. Coll'ideale si conosce il reale, e coll'atto della moralità si ama ciò che si conosce.

165. E qui si avverta, come la moralità non può confondersi coll'altre due forme. Se il morale fosse il medesimo che il reale, allora non potrebbe concepirsi alcun reale che non fosse anche moralmente bono. Ma le intelligenze finite possono mancare di questo atto della moralità. Le realità poi irrazionali non sono suscettibili di questa forma. Dunque il morale non è il reale. Di più, la moralità non è nè men concepibile, se non si concepisca in qualche subietto, in qualche reale. È dunque la moralità nel reale, e non viceversa. Dunque sono due forme distinte. In simile maniera possiamo distinguere il morale dall'ideale, essendo tutt'altra cosa ciò che rende intelligibile l'essere, da ciò che lo rende amabile e che è la sua perfezione, e dall'atto con cui si ama che è la moralità.

166. Ma se questa è una forma distinta dalle altre due, non può tuttavia separarsene allorchè si tratta dell'essere assoluto e completo. Anzi deve dirsi che in Dio l'esistere, l'intendere, l'amare il bene, cioè sè stesso e tutte le cose da lui prodotte, è un atto solo. Tra il vivere, l'intendere, l'amare non c'è in Dio successione di tempo o di atti, ma tutto è coeterno, tutto è in un pienissimo atto.

ARTICOLO SECONDO.

DELLA VOLONTA' DIVINA.

167. La facoltà della moralità non è altro che la volontà. Dio è l'essere morale per essenza. Dunque in Dio ammettiamo la volontà.

168. Ma in Dio tutto è essenziale, tutto è in atto, e niente in potenza. Dunque in Dio la volontà non è una mera facoltà o potenza; essa è un atto pienissimo, completissimo, col quale si compiace di tutto il bene e lo ama perfettamente; cosicchè siccome il suo intendere è l'esser suo, così è anche il suo volere. E infatti, Dio è intelligente. Come intelligente conosce il vero, e lo conosce anche nel suo rapporto di bene. Conoscere il bene, e come tale non amarlo, è un disordine, un'imperfezione. Dunque Dio, per la sua stessa essenza, conoscendo il bene, deve necessariamente volerlo; deve volerlo nell'atto stesso che lo conosce; deve volerlo immutabilmente; deve volerlo completamente. Dunque la volontà divina è una stessa cosa colla sua essenza, è puro atto, e non facoltà.

ARTICOLO TERZO.

OGGETTO DELLA DIVINA VOLONTA'.

169. Cosa conosce Iddio? Prima sè stesso, poi (ma collo stess'atto) le cose da lui create. Ecco ciò che Iddio vuole e ama. L'oggetto pertanto della divina volontà è duplice; Dio in primo luogo, poi le creature.

Acciò l'amore sia ordinato e veramente morale, deve adeguare perfettamente l'esigenza del bene. Dio è sommo essere; e il bene è l'essere stesso, come si dimostra nella filosofia della morale. Dunque Dio è anche sommo amore, amore infinito.

170. Se Dio ama sè infinitamente, perch'egli è bene infinito, l'amore con cui ama le creature, sarà infinito egualmente? Come mai, se non è infinito questo oggetto secondario del suo amore? Si rifletta che Dio non può amare gli esseri da lui creati per sè stessi, cioè come fine ultimo della sua volontà. Un essere relativo e finito non può avere la ragione di fine ultimo, perchè, se partecipa del bene, non è però il bene stesso, non è indipendente, non è nè può essere

uguale al bene assoluto, ma infinitamente al di sotto. Dunque Dio non può amare gli esseri da lui creati, se non in quanto sono fattura delle sue mani, mezzi e strumenti della sua gloria; cosicchè l'amore con cui Dio ama le creature si rifonde in ultimo nell'amore ch'egli porta a sè stesso; onde la Scrittura dice che Dio fece ogni cosa per lui stesso, cioè per la sua gloria. Dunque l'amore con cui Dio ama le creature, sotto questo riguardo, è anch'esso infinito, mentre infinito è l'oggetto ultimo e finale di questo amore. Se poi si considera la creatura in sè stessa come termine estrinseco dell'amore divino, sotto questo riguardo l'amor di Dio è proporzionato alla quantità di bene proprio di ciascun essere finito. Questa proporzione non limita già l'atto divino, il quale è sempre infinito, ma lo adatta, per così esprimerci, al merito di ciascheduno. Dove si consideri che nell'amore proporzionato c'è sempre dell'infinito, giacchè chi ama ordinatamente, ama tutto l'essere, e nell'atto di amare il più piccolo è inchiuso l'amore il più perfetto, l'amore dell'essere assoluto. Perchè infatti si ama anche il minimo grado di perfezione? Perchè in esso si riconosce un atto dell'essere, un qualche grado, una qualche similitudine del sommo bene. Dunque anche nel più piccolo atto di amore si ama tutto il bene, si ama Dio. In noi, enti limitati, l'amore non può essere infinito, ma l'oggetto tuttavia d'ogni nostro atto d'amore *ordinato* è sempre infinito. All'opposto in Dio nessuna limitazione può darsi dell'amore; ma può essere limitato e finito l'oggetto o il termine ad estra dell'amor suo. Questa limitazione dell'oggetto non limita l'atto del divino amore, nè nell'intensità, perchè in Dio tutto è infinito, nè nell'estensione, perchè Dio non ama gli enti per sè stessi, ma gli enti in quanto partecipano del bene assoluto e vi tendono, e così nell'amore d'ogni singolo ente finito egli ama il bene infinito e assoluto.

171. Ma Iddio può egli riguardare le creature intelligenti e libere come meri strumenti e mezzi della sua gloria? Una creatura razionale può avere la ragione di semplice mezzo? Non ha forse la ragione di fine? Non tende essa a questo fine? — Sì, vi tende; e si deve dire che Dio non riguarda le creature razionali come semplici mezzi, mentre ciò facendo contradirebbe all'opera sua, avendole egli create intelligenti e avendole fatte capaci di volontà e di libero arbitrio. Ma si dimanda: qual è poi

il fine a cui tendono o devono tendere le creature razionali? Non è Dio stesso, il bene assoluto? Rispettando adunque Iddio il fine delle creature intelligenti e libere, altro non fa che rispettare sè stesso, o sia proponsi per fine ultimo la propria gloria, il proprio bene. Inoltre, perchè le creature sono razionali e libere? perchè sono capaci di proporsi un fine, il fine della giustizia e beatitudine assoluta? Non è forse perchè partecipano del lume divino dell'essere? Ogni dignità pertanto delle creature razionali, ogni esigenza morale nasce in esse dalla partecipazione di quell'essere ideale, che è una divina appartenenza. E da ciò s'intende, come Iddio, amando le creature, viene ad amare sè stesso o per lo meno ad amarle in ordine a sè stesso; e siccome se non rispettasse in loro la ragione di fine, non le amerebbe veramente, così le due cose in Dio vengono a identificarsi, amando Iddio le creature razionali come fine, e amando in questo fine delle creature nient'altro se non sè stesso, fine ultimo così dell'amor suo, come di quello che le creature razionali si propongono e ch'egli si propone nell'amore delle creature razionali. Si vede in ciò chiaramente la nobiltà e dignità sublimissima delle creature razionali, che, ricopiando in sè stesse, benchè in modo finito e imperfetto, la natura divina, diventano partecipi d'una stessa società con Dio, proponendosi per fine un bene commune.

ARTICOLO QUARTO.

DIO NON PUÒ VOLERE CHE IL BENE, E IL MAGGIOR BENE.

172. Dio è l'essere essenzialmente morale. Dunque non può volere che il bene. Il male è una limitazione contro natura, un difetto, una privazione di ordine. Questo disordine, se è nell'essere reale, si chiama mal fisico; se è nell'ideale, in quanto cioè il reale intellettivo non lo raggiunge come dovrebbe, si chiama male intellettuale, errore, ignoranza, ebetudine; se è nella volontà, si chiama male morale. Nessun male, di qualunque specie sia, può essere voluto per sè e semplicemente dalla volontà divina; altrimenti egli non sarebbe l'essere essenzialmente morale. Il male morale non può essere da lui voluto come fine, mentre questo male è la deviazione dal fine stesso. Dunque ripugna che possa volerlo. Il male intellettuale, in quanto può

prestare occasione al mal morale, nè men questo non può volerlo; il mal fisico non può volerlo, se non in quanto esso può servire di mezzo a maggior bene. Dio insomma, bene essenziale, non può non amare sè stesso; amando il male, odicrebbe la propria natura, distruggerebbe sè medesimo. Dunque Dio non può volere che il bene.

173. È legge della sapienza che la volontà si proponga un fine degno e proporzionato alla dignità dell'essere. Dio nel volere il bene non può proporsi che un fine degno di sè, vale a dire che Dio non può volere se non il bene proprio, e quello delle creature in ordine al proprio. Ciò posto, la volontà divina nell'ordine dei beni non può scegliere il minore, lasciato da parte il maggiore; la sua volontà deve voler sempre il maggior bene, perchè il preferire il minore non è secondo la legge della virtù e della sapienza; è male e non bene. E il maggior bene non è altro se non la sua gloria, o ciò che meglio vi conferisce, considerato il fine della sua libera volontà.

ARTICOLO QUINTO.

DIO È QUINDI ESSENZIALMENTE BONO GIUSTO SANTO.

174. La moralità riceve diversi nomi secondo il punto di vista sotto cui si considera. Considerata come quella che rende la volontà causa effettrice del bene, si chiama *bontà*. Considerata nell'ordine ch'essa pone tra l'esigenza dell'essere e la stima pratica, cosicchè essa dia a ciascuno il suo, il dovuto, si dice *giustizia*. Considerata nell'effetto che genera nella volontà stessa, per cui questa rimane, in certo modo, consacrata al bene, al dovere, alla virtù, riceve il titolo di *santità*.

175. Dio, come essere essenzialmente morale, è di conseguenza bono giusto santo; anzi è la bontà la giustizia la santità essenziale e sussistente, quella per cui le creature razionali sono o possono essere bone giuste sante, secondo che partecipano d'una similitudine della moralità divina. Dio è il fonte d'ogni bene creato, perchè da lui dipende l'esistenza sostanziale d'ogni essere. Dio è il fonte d'ogni giustizia, perchè niuno può esser giusto se non si assomiglia a lui e in quanto realizza in sè questa somiglianza coll'uso della propria libertà. Dio è il fonte d'ogni santità, non solo *naturale*, che non è se non l'adesione della vo-

lontà all'essere conosciuto per natura, ma più particolarmente della *sopranaturale* che non si attua se non mediante una partecipazione di Dio stesso alla creatura.

ARTICOLO SESTO.

LA VOLONTA' DIVINA NEL VOLERE IL BENE E NEL FARE LA GIUSTIZIA NON SEGUE ALCUNA LEGGE A LEI SUPERIORE.

176. Iddio può egli concepirsi sottomesso a una legge, a un'obligazione morale, a cui obedendo sia bono e giusto? È lo stesso che dimandare se Dio sia obligato ad esser Dio. La legge non è posta se non a quegli esseri che possono deviare dal retto e dal giusto. Se un essere fosse immutabilmente o necessariamente bono e morale, quell'essere non sarebbe più soggetto a veruna legge; per lo meno sarebbe impropria la dimanda, se al disopra di lui esista un'obligazione. Dio, essendo morale per essenza, non si può senza assurdo dimandare, se soggiacia ad una legge. La legge chiama l'idea di un soggetto obligato a obedire. Qual cosa può concepirsi superiore all'essere supremo? La legge dice una possibilità di trasgressione; Dio è impeccabile, perchè vuole per essenza il bene, e il maggior bene, tutto il bene.

177. Ma Iddio non è obligato a mantenersi giusto verso le sue creature? — Se con questa dimanda s'intende dare per supposto alcun diritto che le creature abbiano verso il creatore, rispondiamo negativamente; diciamo cioè che nelle creature non può concepirsi diritto di sorta verso il creatore. Il creatore è padrone assoluto, assoluto signore di tutto il creato; perciò egli ha un diritto di disporne come vuole. Vero è che non può disporne contro i principii del giusto e del vero; ma questo non poterne disporre così, non è già un difetto o vero un legame posto alla divina volontà; è nient'altro che una conseguenza della sua natura, essendo egli la stessa immutabile verità e giustizia.

Ammesso però il fatto della creazione, e supponendo che Dio abbia fatto qualche promessa alla sua creatura, egli con quella promessa si è in certo modo obligato a una legge arbitraria di giustizia, si è sottomesso da sè medesimo a un patto. Ma ancora, siccome Dio è impeccabile, così non può concepirsi come sottoposto a una legge, perchè la legge in tal caso è la sua stessa volontà; e la volontà divina è Dio stesso.

ARTICOLO SETTIMO.

LIBERTA' DELLA VOLONTA' DIVINA.

178. Abbiamo detto che la volontà divina ha un doppio termine della sua operazione, cioè Dio, termine intrinseco, e il mondo, termine estrinseco.

Ora, l'atto con cui Dio vuole e ama sè stesso non è libero, ma necessario; l'atto con cui Dio crea e ama il mondo, non è necessario, ma libero.

179. La sola libertà che convenga all'atto con cui Dio vuole e ama sè stesso, è la libertà da *coazione*; la coazione ripugna assolutamente colla natura della volontà, non potendosi concepire una volontà violentata a volere da una forza esterna. La necessità invece non ripugna colla natura della volontà, perchè essa non è altro che l'impossibilità di volere altra cosa da quella che si vuole, è la determinazione a un sol bene, a un sol partito.

Ciò posto, in che modo può Dio essere necessitato a volere e amare sè stesso? Questa necessità non è diversa da quella che è propria della natura divina, che è insomma un suo attributo. Dio esiste egli necessariamente? Dunque anche vuole e ama necessariamente sè stesso. Esistere, conoscersi, amarsi non sono altro in Dio che la sua stessa essenza. Se in questo atto di amare sè stesso egli fosse libero della libertà d'indifferenza, sarebbe libero anche di esistere o non esistere, perchè in Dio la forma della moralità, come vedemmo, è essenziale.

180. Ma si dirà: una volontà non può essere necessitata se non da cosa da lei diversa: qual è dunque l'oggetto necessitante la volontà divina? È forse la divina natura o realità? Allora facciam Dio non semplice, ma composto.

Abbiamo detto molte altre volte che noi non distinguiamo in Dio gli atti dell'esistere, del conoscere, dell'amarsi se non per meglio comprendere coll'aiuto dell'analisi quel poco che di Dio possiamo comprendere. Siccome la volontà divina non ha un'essenza diversa dalla realità e idealità divina; così non può dirsi che essa sia necessitata nell'atto suo da cosa da lei diversa. È però verissimo che altro è la volontà divina, altro il suo oggetto, avvertendo però che la divina volontà e ama la natura divina, e ama il suo amore, l'atto suo, perchè anche questo entra nella natura divina.

E siccome l'oggetto del divino amore (nel quale vuolsi inchiudere anche il divino amore stesso) è infinitamente bono e amabile; così la volontà divina è veramente necessitata dal suo oggetto e dalla sua propria natura ad amarlo. Questa necessità è conforme alla natura stessa della volontà anche creata e finita, la quale, essendo fatta pel bene, vi tende necessariamente; e ove il bene che le è proposto sia sommo, cioè pieno e assoluto, essa non può non amarlo, perchè è giunta all'ultimo suo termine.

181. Qui però giova distinguere diverse specie di necessità. C'è una *necessità cieca*, la quale domina le forze materiali e le forze meramente animali; e a questa conviene più propriamente il nome di *fatalità*.

C'è una *necessità razionale*, la quale è propria sì dell'intelletto che della volontà. L'intelletto è necessitato a vedere la verità che gli si manifesta; la ragione è necessitata a conchiudere una proposizione da stabiliti principii. La volontà poi è necessitata a volere una cosa che l'intelletto le presenta come un bene. Ma non sempre la volontà è dominata da questa necessità; talora essa può non volere un bene o preferirgliene un altro; sempre però a condizione che il non volere quel bene sia da essa considerato come un bene maggiore, e che come bene maggiore sia considerato quel bene che preferisce. Nel primo caso, cioè quando l'intelletto le presenta una cosa come un bene, se essa non può fare altra considerazione, la volontà è necessitata. Nel secondo caso, se la scelta dell'opposto o del bene diverso non dipende tutta dalla sua energia, ma più tosto dalla natura dei beni, ancora è necessitata. Ora una volontà che è necessitata a volere un bene limitato e finito che unico le si presenta, o vero un bene che più vivamente la invita e solletica, soggiace a una necessità, razionale sì, ma tuttavia tale che manifesta nella volontà una limitazione, un difetto. Una volontà necessitata a volere da un bene parziale e limitato, è una volontà che manca ancora di un sufficiente sviluppo, che versa in un campo angusto, il campo dei beni subiettivi, o vero che per cause accidentali non può appetire che dei beni subiettivi. Tutte queste specie di necessità non si possono concepire in Dio, sommo essere, sommo bene, e perciò sommo amore.

La necessità propria della volontà di Dio non è una limitazione, ma una perfezione somma; è l'impossibilità logica fisica

morale che l'atto della sua volontà declini punto dall'ordine, non aderendo o aderendo in modo imperfetto, o anche potendo solo non aderire al bene sommo, che è lui stesso. Dove si vede che di necessità razionali ce n'è due specie: l'una che dipende dal non potere la volontà fare una scelta tra più partiti, o dall'averne presente un solo che si manifesta come bono; questa è una necessità cui soggiace la creatura razionale in tutti quei casi in cui specialmente manca la cognizione del bene morale, o vero manca il tempo alla riflessione. L'altra specie dipende dalla qualità del bene che si presenta alla volontà, cioè dal bene sommo, il quale, avendo in sè tutta la ragione di bene, determina necessariamente e indeclinabilmente la volontà ad amarlo, perchè la volontà è fatta per lui, e fuori di lui non può concepire altro bene. Questa è la necessità che conviene alla volontà divina e anche a quella delle creature razionali, quando abbiano la percezione del bene infinito.

182. Siccome poi l'amore che si porta al bene infinito percepito è sommamente ragionevole, giusto, morale, e la volontà che vi aderisce è esente non solo da ogni violenza, ma anche da ogni impedimento o limitazione, da ogni stimolo di bene finito e imperfetto; così si può dire con tutta verità che questa specie di necessità propria della volontà divina e dei comprensori celesti sia una pienissima libertà. Infatti la volontà nella adesione al bene sommo percepito è libera da ogni miseria, libera da ogni peccato e imperfezione morale, libera da ogni errore e illusione, libera da ogni stimolo o impulso diverso dal bene infinito che percepisce. Se essa non può non amar questo bene, ciò non deriva da un difetto, da un impedimento posto alla sua energia, ma dipende dalla piena e positiva cognizione di quel bene, che non le permette di sospendere anche un solo istante la sua adesione: essendo essa sommamente ragionevole, non può non essere sommamente giusta e morale. In questo senso l'amore con cui Dio ama sè stesso e i comprensori amano Dio, si può dire libero di una libertà la più perfetta, appunto perchè necessario.

183. Se poi per libertà s'intende il potere di volere o non volere una cosa, e quindi l'esenzione da ogni necessità di volere o non volere, questa che si chiama libertà d'indifferenza, non è propria dell'atto con cui Dio ama sè stesso, ma solo di quello con cui Dio ama il mondo. E ciò si dimostra 1.° dalla stessa es-

senza di Dio. Dio è tutto l'essere essenziale, cioè l'essere assoluto e completo. Nella nozione dell'essere assoluto e completo non entra la nozione del mondo. Non è dunque necessario il mondo, acciò sussista l'essere assoluto e completo; perciò se esiste, non può essere se non come produzione dell'essere assoluto. Ma se fingesi che l'essere assoluto l'abbia prodotto dal nulla necessariamente, si ammette che all'assoluto sia necessario l'atto creativo, e quindi sia necessario il mondo a compirlo e terminarlo; ciò che inchiude una contradizione, mentre l'assoluto non è tale, se gli manca qualcosa. 2.° Dalla natura del mondo stesso. Il mondo si può pensare come non esistente, senza che ne venga alcun assurdo; in breve, il mondo è contingente. Ma se Dio lo cavasse dal nulla necessariamente, il mondo non sarebbe più contingente; sarebbe un effetto necessario di una causa necessaria. Ciò ripugna; dunque la causa creatrice l'ha prodotto dal nulla liberamente.

184. Quantunque però Iddio abbia creato il mondo liberamente, e il mondo, contingente qual è, non abbia in sè veruna esigenza per la quale Iddio sia necessitato a crearlo, e nè meno sia moralmente obligato a crearlo, dobbiamo però riconoscere in Dio una morale convenienza o condecenza di creare il mondo, opinione seguita da tutti i teologi, sulle traccie di san Tomaso. Iddio infatti non sarebbe perfettissimo, se mancasse anche nelle minime cose a ciò che è conveniente e condecente. Ma Iddio è perfettissimo. Dunque Iddio fa sempre tutto ciò che è conveniente a fare, e non preferisce mai il meno conveniente; come abbiamo veduto che la sua volontà vuole il bene, tutto il bene, il maggior bene. E ciò che è conveniente, o più conveniente, è certo il maggior bene.

Ma come posso saper io che il creare, anzichè il non creare, sia condecente alla divina natura? Primieramente io posso dedurlo dal fatto stesso. Esiste il mondo, opera della divina volontà. Dio, che è perfettissimo, non poteva crearlo se la creazione non fosse un bene, anzi un bene maggiore. Da che dunque Iddio creò il mondo, ragionevolmente conchiudo ch'era condecente alla divina bontà e sapienza che lo creasse.

Lo stesso deducesi a priori dal considerare che Dio è bontà essenziale. Dio è bene sommo; proprio del bene si è, non solamente di esistere in sè stesso, ma di diffondersi al di fuori e parteciparsi ad altri, secondo quella definizione della scuola: *bonum*

est ens diffusivum sui. Onde vediamo che le create volontà, oltre all'inclinazione naturale che hanno di appetire il bene proprio, tendono anche a communicare ad altri il proprio bene in quella maniera che possono. Molto più questo è da dirsi della divina volontà, che è perfettissima, causa e principio d'ogni bontà e perfezione; e però è condecentissimo che la volontà divina communichi ad altri enti le proprie perfezioni in quel modo che è possibile, creandoli a sua imagine e somiglianza. Ma Iddio non può non volere ciò che è condecente alla sua sapienza e bontà. Dunque Iddio vuole la creazione, e la vuole per ciò appunto che conviene a questi suoi attributi. Siccome però la bontà divina è somma e perfettissima in sè stessa, indipendentemente da' suoi effetti che risplendono nella creazione; così la creazione è da lui voluta liberamente e non già necessariamente.

185. Guardiamoci tuttavia dal concepire la libertà divina al modo dell'umana. 1.° La libertà dell'uomo non può operare senza una precedente deliberazione, fosse anche rapidissima e istantanea; e la deliberazione inchiude il concetto di una riflessione sopra più partiti per vedere qual sia da preferirsi. Iddio all'incontro tutto ciò che fa, lo fa senza bisogno di bilanciare i motivi della sua operazione, avendo egli nella sua stessa essenza una pienissima e intuitiva cognizione dei motivi di operare. 2.° La libertà dell'uomo può appigliarsi così al bene che al male. Dio non può fare che il bene; e questa è una perfettissima libertà, mentre il poter peccare non è dell'essenza del libero arbitrio, ma più tosto un suo difetto, pel quale la volontà può considerar come bene e come ben migliore ciò che o non è un bene, o è bene soltanto sotto qualche riguardo e non già da ogni lato. 3.° La libertà dell'uomo è mutabile, e quindi può disvoler ciò che volle e volere ciò che non volle. Dio, come eterno e semplicissimo, con un solo atto vuole tutto ciò che è necessario al compimento de' suoi fini sapientissimi, e non può mutare la sua volontà, il che ancora non è un difetto, ma una somma perfezione.

186. Ma si dirà: L'atto libero è quello che non è determinato da veruna necessità; un atto che non viene determinato da veruna necessità, tanto può essere quanto non essere; ciò che può essere e non essere ha natura contingente; dunque, se l'atto creativo è libero, è anche contingente. Ma ripugna ammettere in Dio cosa contingente alcuna. Dunque l'atto creativo non è libero, ma necessario.

Chi ragiona così, non ha compreso che l'essenza del libero arbitrio non consiste già solamente nel potere di operare dietro una inquisizione dei motivi di operare e conseguente deliberazione, ma si bene nel potere di operare dietro una ragione vera e per un fine conosciuto e bono, senza che cosa alcuna diversa dal principio che vuole sia causa dell'operazione. Ora, Dio ha voluto il mondo senza mettere in consulta il sì e il no, senza disquisizione. Vedere la convenienza di creare il mondo e crearlo non sono in Dio due cose nè due momenti, ma una stessa cosa, un atto solo fuori affatto del tempo. Ciò che non è nel tempo, non è contingente. Dunque l'atto creativo 1.° è libero, perchè non è fatto da Dio per necessità fisica della sua natura; 2.° non è contingente, perchè eterno. D'altra parte, ciò che è contingente, prima è in potenza e indi passa all'atto. Ma Iddio è atto purissimo. Dunque in Dio non c'è cosa contingente. Vero è che noi concepiamo l'atto creativo come quello che poteva anche non essere. Ma lo concepiamo così, perchè esso non dipende da una necessità proveniente dalla natura divina. All'incontro, posto che Dio volle il mondo ab eterno, ne discende la necessità a posteriori di esso atto.

Questa necessità non è già logica, mentre il mondo non si può concepire come necessariamente esistente; non è una necessità fisica, mentre non si vede che Dio sia necessitato dalla sua natura a creare. Non è una necessità morale nel senso che Dio sia obligato da veruna legge a creare, essendo assurdo che al di sopra di Dio esista una legge. Essa non è altro se non quella necessità che si concepisce nell'essere perfettissimo, di fare tutto ciò che è condecente agli attributi della sua bontà e sapienza. E siccome Dio non può non volere ciò che conviene alla sua bontà, e lo vuole liberissimamente; così l'atto creativo, quantunque libero, non è tuttavia contingente, non potendosi concepire un tempo in cui Dio sia passato dal non voler creare al voler creare, quasi deliberando fra sè medesimo. E d'altra parte, qual'è l'essere contingente? Quello che non ha in sè la ragione del proprio esistere. Ma l'atto divino della creazione ha la ragione del proprio esistere nella divina volontà, la quale è eterna, immutabile, perfettissima. Dunque non è contingente in sè stessa, quantunque sia contingente il suo termine estrinseco, la creatura.

— Ma Dio non poteva tralasciare di creare il mondo? E non potrebbe crearne altri e altri? —

Sì, poteva quello, se l'avesse voluto, potrebbe questo, se lo volesse. La ragione di questo potere sta nella onnipotenza divina e nella libertà della sua volontà. Ma si rifletta che queste ipotesi non devono pregiudicare all'eternità nè all'immutabilità dell'atto creativo. Appunto perchè noi non conosciamo Dio positivamente, e perchè nessuna creatura può conoscere i consigli di Dio, facciamo delle ipotesi, colle quali non intendiamo però di asserire nè che Dio sia passato dalla potenza alla determinazione della sua libera volontà, nè che possa determinarsi quindi inanzi a volere ciò che ab eterno non ha voluto. Il dimandare se Dio, nell'ipotesi che non voglia ab eterno una cosa, possa determinarsi a volerla, è un dimenticare che Dio è eterno, non misto di potenza e di atto, ma puro atto. Questa dimanda è simile a queste altre: perchè mai Dio non abbia creato il mondo tanti secoli prima; perchè abbia creato questo universo più tosto che un altro; perchè l'abbia creato in una parte dell'immenso spazio anzi che in un altro; tutte cose che non hanno altra ragione se non la libera volontà del creatore, libera sì, ma non contingente, perchè determinata ab eterno.

187. E qui possiamo distinguere tra la *creazione* assolutamente considerata, e il *modo* della creazione. Era conveniente che Dio creasse, e perciò determinossi a creare. Ma quanto al creare più tosto questo mondo che un altro differente, più tosto in un tempo che in un altro, più tosto in un luogo dello spazio che in un altro, in tutto ciò e in tutto quello insomma che riguarda il modo della creazione si può concepire una libertà di piena e assoluta indifferenza, il cui atto di puro arbitrio rimane determinato dal decreto di creare, e non ha che una necessità *a posteriori*, cioè una necessità, supposto il decreto di creare, e non già dipendente dalla antecedente convenienza dell'atto creativo. Iddio infatti non poteva proporsi nella creazione altro fine ultimo se non la sua gloria, ma il modo di conseguire questo fine, era fino a certo segno, assolutamente indifferente, e però dipendente dal puro arbitrio della volontà divina. Ho detto *fino a certo segno*, perchè l'assoluta indifferenza non può concepirsi se non in quei partiti, nella scelta dei quali non ci sia alcuna ragione direttiva o ci siano ragioni di peso perfettamente uguale, come sarebbe appunto la scelta del luogo e del tempo in cui creare il mondo.

CAPITOLO SESTO.

DIO È ESSENZIALMENTE BEATO.

188. La *beatitudine* è il bene perfetto proprio della natura intelligente. Il *piacere* è il bene proprio degli animali; l'*appagamento* è il bene proprio degli esseri intelligenti che non sono ancora giunti al conseguimento dell'ultimo fine; la *felicità* è bene anch'esso proprio degli esseri intelligenti in quanto affluiscono dei beni che si percepiscono dallo spirito in questa vita, è uno stato non di solo appagamento, ma di certo gaudio e contento che è frutto di una vita virtuosa. La beatitudine all'incontro non è un bene limitato e amissibile, ma è il bene per ogni parte perfetto, di cui sono capaci gli esseri intelligenti. Ora, qual può mai essere questo stato di beatitudine, questo bene perfetto, se non è la fruizione del bene infinito? L'intelligenza non può arrestarsi a un bene limitato, mentre è capace di conoscere quello che non ha limiti. Se può conoscerlo, e sente che ogni altro bene non può appagarla pienamente, deve necessariamente aspirare a lui; per lo meno non si stimerà giammai beata, vale a dire, giunta al sommo della felicità di cui è capace, finchè non sarà al possesso di quel bene.

189. Dio è l'essere assoluto; come assoluto è infinitamente intelligente. Dunque a Dio conviene in sommo grado il godere quel bene perfetto che è proprio delle intelligenze. Egli inoltre è l'essere perfettissimo; sentimento, intelligenza, moralità infinita. Dunque conosce sè stesso come sommamente amabile; e però si compiace di sè, ama sè in grado sommo. Da questo suo amore gli nasce un gaudio infinito, in cui consiste la sua beatitudine.

190. Alla beatitudine di Dio è egli necessario il mondo? No, perchè Dio è l'Ente assoluto e completo in sè stesso. Certo che egli si compiace di sè medesimo non solo, ma anche delle sue fatture. Si distingua però l'atto con cui Dio crea il mondo, dal mondo stesso, termine di quell'atto. L'atto con cui Dio crea il mondo non è necessitato, ma libero. Dio si compiace di quest'atto della sua libera volontà, e perciò è ancora tutta intrinseca a lui la sua beatitudine. La condecenza di questo atto è ancora tutta in-

trinseca alla sua natura di somma bontà. Non è dunque necessario il mondo alla sua beatitudine se non *a posteriori*, cioè posto che Dio abbia voluto crearlo.

— Ma se Dio si determinò a creare il mondo, non lo fece egli forse perchè qualcosa gli mancava ad essere plenamente beato? —

Quando mai gli mancava questo qualcosa, se il decreto di creare è coeterno a Dio?

— Ma se Dio non avesse decretato di creare, gli mancherebbe ciò che è condecente alla sua sapienza e bontà. —

Nego l'ipotesi, perchè Dio non può non volere ciò che alla sua sapienza e bontà è condecente. Vuol dire che Dio è beato in sè stesso, appunto perchè, come essere perfettissimo, non può mancare a quanto è conveniente a' suoi divini attributi; ma non segue da ciò che il mondo stesso reale sia l'oggetto necessario della divina compiacenza. Ammettiamo anche una cotale necessità conseguente del mondo. Questa necessità non sarebbe una *condizione* della assoluta e piena beatitudine di Dio, ma tutto all'opposto ne sarebbe una *conseguenza*. Dio si bea della sua bontà, bellezza, perfezione somma, in cui entra anche l'atto con cui crea il mondo.

Non è già che, mancando il mondo, Dio mancherebbe di un elemento della sua beatitudine; è più tosto che, se Dio non si compiacesse anche delle operazioni della sua libera volontà, il mondo non sarebbe.

191. — La beatitudine nelle creature è premio e ricompensa del merito: Dio, come perfettissimo e impeccabile, non può meritare. Come dunque può competergli la beatitudine? —

Gli compete appunto perchè è perfettissimo e impeccabile. Per legge ontologica, il bene eudemonologico consegue alla bontà morale; e le consegue per due modi, 1.° per *natura*, come un suo effetto naturale, e 2.° per titolo di *merito*, come retribuzione. Ma Dio è sommamente e per natura morale, bono, giusto, santo. Dunque a lui compete essenzialmente e naturalmente l'esser beato. Nelle creature, dove c'è ordine morale, c'è anche un bene eudemonologico corrispondente. Dove poi c'è un bene morale meritorio, c'è una ricompensa commisurata al merito. Ma in Dio, appunto perchè non può essere difetto, ap-

punto perchè egli è bontà essenziale, non può concepirsi merito. Ma il non poter meritare non è in Dio un difetto, ma una somma perfezione. Dunque a lui compete tutto quel bene che consegue dall'ordine morale che è in lui. Come essere realissimo, ha un sentimento infinito e perfettissimo; come intelligenza infinita, conosce tutto il bene reale e possibile; come volontà perfettissima, aderisce a tutto il bene da lui conosciuto, e se ne compiace. E in questo compiacersi di sè stesso consiste, come dicemmo, la sua beatitudine.



SEZIONE QUARTA.

DIO IN RELAZIONE COL MONDO.

CAPITOLO PRIMO.

DI CHE TRATTI QUESTA SEZIONE.

192. Tra le molte e gravissime investigazioni che si offrono alla mente del filosofo che cerca le relazioni che passano tra Dio e il mondo, noi ci restringiamo a una sola, che è la principale, quella cioè della maniera con cui si giustifica la divina bontà e giustizia nel governo del mondo, in altre parole, quella che dimostra la divina providenza (1).

Noi ci proponiamo di dimostrare brevemente che nel governo del mondo spicca la bontà, la sapienza, la giustizia del Creatore, il quale, non solo fece ogni cosa in peso numero e misura, ma elegge sapientemente i mezzi più acconci per condurre e guidare le libere creature al fine altissimo e santissimo pel quale le ha create; che se ci sono nel mondo dei mali, questi non sono da attribuirsi a Dio, ma alle creature; e che finalmente nella permissione del male Iddio si mostra bono giusto e sapiente, valendosi del medesimo per cavare un bene degno di lui, nel che risplende ancor più la sua sapienza.

CAPITOLO SECONDO.

DIMOSTRAZIONE GENERALE DELLA SAPIENZA E BONTA' DIVINA NELLA CREAZIONE E GOVERNO DEL MONDO.

193. Dando uno sguardo al complesso degli enti che ci si dispiegano davanti ai sensi, la prima impressione che ne riceve il nostro spirito, è quella di una grandissima ammirazione per l'ordine sapientissimo, per la varietà, l'armonia, la bellezza che dal tutto insieme ne risulta.

(1) *Teodicea* è il nome proprio di questa parte della filosofia, nome che i filosofi della Germania e della Francia impropriamente applicano alla *Teologia*, di cui la Teodicea non è che una parte.

Tanta è la magnificenza de' cieli, la regolarità e l'armonia onde si movono e danzano per l'immenso spazio gli astri e i pianeti; tale la bellezza, la varietà degli esseri onde si compone il globo da noi abitato, il vicendevole soccorso che si prestano i tre regni della natura, minerale, vegetale, animale; così bello e sapiente è l'artificio d'ogni essere che per una forza d'istinto la più svariata tende a conservarsi, propagarsi nella propria specie e raggiungere la propria perfezione, che gli stessi sapienti del gentilesimo non hanno punto dubitato dell'esistenza di una mente sapientissima, da cui tutte queste belle cose avessero e origine e conservazione e reggimento continuo. L'occhio del saggio ammira la divina providenza perfino nel filo d'erba e nel più piccolo insetto, giacchè nelle cose minime non c'è meno sapienza e bontà che nelle grandi, se guardiamo all'ordine e all'armonia delle parti col tutto.

194. La natura corporea però e l'animale eziandio non può avere ragione di fine, perchè, mancando di cognizione, manca di coscienza, manca di arbitrio, non può esser fine a sè stessa, non ha ragione che di mezzo. Era necessario che l'universo fosse conosciuto da qualche creatura che potesse dal mondo salire all'autore di esso, riconoscerlo, benedirlo, adorarlo. Ed ecco l'uomo, re della terra, a cui tutti gli esseri irrazionali prestano servigio, e che quindi ne dispone come di tanti mezzi a' suoi fini. L'uomo è come l'anello di mezzo che congiunge il mondo sensibile col creatore; per mezzo dei sensi egli si congiunge alla natura corporea, e per mezzo dell'intelligenza egli si slancia fino al suo creatore, al principio e fine ultimo di ogni cosa. La prima impressione pertanto che lo spirito riceve dallo sguardo gettato sull'universo è quello di una grandissima ammirazione e di una piena gratitudine all'autore della propria esistenza; il primo e più schietto giudizio che ne forma quasi per istinto, è quello della sapienza, bontà, munificenza onde Iddio governa tutti questi esseri e li fa servire all'uomo, acciò l'uomo poi serva al suo creatore o si stringa con lui in una dolce e per lui dignitosa e vantaggiosissima società.

195. Il fatto stesso della creazione, l'ordine ammirabile che vi risplende, la subordinazione di esseri ad altri esseri e di tutti all'essere razionale, sono una prova manifesta della divina providenza. Cos'è la providenza se non l'opera della sapienza, la quale,

quando fa qualcosa, segue sempre la legge dell'ordine e la verità? Niente di ciò che è creato può sussistere nè operare per sè stesso; dunque Dio concorre con un atto continuo all'esistenza e alla conservazione e perfezione dell'universo. Dio è quegli che dà l'essere, la vita, il movimento a tutto ciò che nel mondo è o formasi e opera con certa legge. A spiegare le operazioni delle cause seconde si ricorre al concetto di causa che inchiude quello di ente operante per forza propria. Con ciò si pretenderebbero spiegare tutte le operazioni della natura senza bisogno di ammettere una providenza da cui dipendano. Si parla anche di leggi cosmiche, fisiche, chimiche, dinamiche, quasi fossero enti, più tosto che maniere costanti d'operare degli enti. Il nome stesso di *natura* si è fatto servire a significare l'assieme di queste leggi. Noi non impugniamo, sosteniamo anzi l'esistenza delle cause seconde operanti per forza propria. Ma da coloro che negano l'intervento, o più tosto la presidenza della providenza divina in tutti i fenomeni dell'universo, si dimentica sempre la minore di un sillogismo, che è questa: le cause seconde dipendono, sì nella loro esistenza che nelle loro operazioni, dal principio onde derivano, che è l'atto creativo. L'atto creativo in quanto produce dal niente è creazione; in quanto conserva e mantiene le nature create, disponendole al loro fine, è providenza. La causa prima interviene in tutte le operazioni delle cause seconde, assiste ogni subietto ad agire. Ove Dio riposasse dal suo atto, tutto ritornerebbe nel niente; e sotto questo riguardo è vero che la conservazione degli esseri è una continua creazione. O bisogna dunque negare, cogli atei e coi panteisti, la creazione di vero nome, o, per essere conseguenti, riconoscere anche la providenza.

CAPITOLO TERZO.

DIFFICOLTA' CHE INSORGONO NELLA MENTE CONTRO LA DIVINA PROVIDENZA.

196. Chi osserva la bellezza, l'armonia, l'ordine dell'universo non può a meno, come dissi, di non riconoscere che tutto è retto e governato da una mente sapientissima, da un ente benefico. Se non che in tutta la natura corporea, animale, intelligente, in-

sieme ai beni sono commisti dei mali; mali fisici e mali morali. Mentre tutto in questo mondo dovrebbe concorrere a rendere felice l'uomo, la natura si ribella sovente e gli cagiona incommodi e danni. L'uomo è travagliato nel senso corporeo da dolori innumerevoli; illuminato dalla ragione e creato per la giustizia e per la virtù, porta invece dalla nascita un'inclinazione possente al disordine, al vizio, a ogni più abietta passione; nato a vivere in dolce società cogli altri uomini, pare che dalla società stessa egli apprenda a vivere in continua guerra co' suoi simili. Ignoranza, oscurità di mente, errori, pregiudizi imbevuti dall'infanzia rendono la vita dell'uomo misera e travagliosa. La legge morale richiede che il vizio sia punito, la virtù premiata. Tutto all'opposto, vediamo communemente andar superbo e baldanzoso il vizio, abietta, spregiata, oppressa la virtù. E fingiamoci pure un uomo contento e beato per l'affluenza di tutti quei beni che egli saprebbe desiderare. Cosa gli giova la sua felicità, se dura un momento, e se più dolorosa gli deve riuscire la morte, da cui sa di non poter scampare?

197. La considerazione di tutti questi mali serve di pretesto all'ateo per negare l'esistenza di Dio, al falso deista per impugnarne la providenza, all'ignorante per dubitarne. L'uomo tribolato, oppresso sotto il peso de' mali fisici e delle afflizioni del suo spirito, se manca di virtù, ne prende scandalo per bestemmiare il creatore. Ma il saggio, che non può dubitare nè dell'esistenza di Dio, nè della sua bontà e giustizia, considera l'esistenza dei mali come una semplice difficoltà, e si fa a investigarne colla sua mente la soluzione.

CAPITOLO QUARTO.

DUE VIE CHE SI PRESENTANO AL SAGGIO PER LA SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTA' CONTRO LA PROVIDENZA.

198. Il savio di cui parliamo, vogliamo supporlo illuminato dalla fede. Ciò posto, a rispondere a tutte le difficoltà che si affacciano alla sua mente contro la divina providenza, egli può battere due vie; quella della fede e quella del ragionamento.

199. La fede gli presenta un disegno il più sublime e magnifico della creazione, e un consiglio ammirabile della divina sa-

pienza nella permissione del male da cui ne emerge un bene assai più grande che non si sarebbe potuto conseguire diversamente. La fede gli spiega l'origine di quella piega e inclinazione al male che l'uomo porta fin dalla sua nascita, la fede gli presenta i mali e le afflizioni di questa vita come tanti mezzi per purificare l'uomo, come tante occasioni di merito, come caparra di un premio che non si consegue se non in un'altra vita.

200. Il ragionamento poi che, diviso dalla fede, non arriverebbe mai a sciogliere pienamente il gran problema, illuminato e guidato dalla fede, riesce al medesimo risultato: 1.° Esso trova di poter giustificare pienamente la divina giustizia nel governo del mondo, e di doverne anzi ammirare la somma sapienza e l'infinita bontà; 2.° esso riconduce l'uomo alla fede, perchè trova che, o bisogna negare l'esistenza stessa di Dio, o ammettere che niun altro sistema può sussistere davanti alla ragione se non quello propostoci dalla fede. E non si opponga che noi, proponendo anche la via della fede, non usiamo di un processo razionale, e perciò sortiamo dall'unica via aperta al filosofo, la quale non è che il ragionamento. Non intendiamo noi già di sciogliere un problema filosofico con l'autorità della divina rivelazione. Sosteniamo unicamente che il sistema propostoci a credere della rivelazione intorno al governo di Dio nel mondo è l'unico il quale possa appagare pienamente anche il desiderio della ragione investigatrice, e che, prescindendo dagl'insegnamenti della fede, la ragione è per sè impotente a trovar la soluzione piena e sodisfacente di tutte le difficoltà che in questo argomento si presentano alla mente. Quando all'opposto la ragione ajutata dalla fede, usando di un rigoroso ragionamento, riconduce l'uomo a riconoscere ciò che non avrebbe mai nè pur potuto immaginare da sè, e trova così, non pur da giustificare la divina providenza nel governo del mondo, ma da ammirare e profondamente adorare gli altissimi consigli di Dio.

CAPITOLO QUINTO.

RISPOSTA GENERALE ALLE DIFFICOLTA' CHE SI MOVONO CONTRO LA DIVINA PROVIDENZA.

201. Ricevuta una premessa, non si possono rifiutare le conseguenze che ne derivano. Dio esiste: dunque governa provi-

damente il mondo. Non può esistere un Dio che manchi di veruna perfezione, di verun attributo a lui essenziale. Dio o è giusto sapiente provido, o non è. Supporre un Dio che, dopo aver data l'esistenza a un essere, lo abandoni a sè stesso, non si curi di condurlo con acconci mezzi al fine pel quale l' ha creato, è un affermare e negar Dio al tempo stesso.

202. Perchè dunque esiste il male? perchè mai l'uomo è infelice? perchè non vediamo mantenuta la legge della giustizia che premia il bono e castiga il malvagio?

Prima di sciogliere queste difficoltà direttamente, rispondo non esser necessario che l'uomo comprenda tutto, conosca la ragione di tutto. Qualunque difficoltà possa insorgere nella mente contro la divina providenza, non può essere di tanta forza che mi obblighi a negare ciò che è certo e indubitato, per la ragione che c'è qualcosa che non comprendo. Ora è certo e indubitato che Dio è; che è l'essere perfettissimo, e però giustissimo, santissimo; che l'universo è sua fattura. Dunque è certo eziandio ch'egli governa l'universo, e lo governa in modo sapientissimo, perchè altrimenti non sarebbe vero ch'egli lo governi, e nè men ch'egli esista.

203. Però, se qualcosa di misterioso e recondito, qualcosa che sembra ripugnante e contraddittoria, sussistesse nella nostra mente anche dopo le nostre investigazioni, ciò dovrebbe attribuirsi 1.° alla incomprensibilità della sapienza divina, 2.° alla nostra ignoranza o sia alla limitazione della nostra intelligenza. La nostra intelligenza non può comprendere l'infinito; non solo non può comprenderlo, ma non può averne in questa vita se non una cognizione analogica e negativa. Non può dunque conoscere appieno i consigli della divina sapienza; non può giudicarne se non da quel tanto che si manifestano nell'ordine e nella bellezza dell'universo. Ma se l'universo gli presenta dei fatti che le sembrano ripugnare alle leggi della sapienza e della giustizia, non deve misurare la sapienza divina dalle sue vedute, le quali non si stendono al di là della natura a lei percettibile; deve chinare la fronte e adorare gl'imperscrutabili giudizi di Dio. L'uomo con ciò fa cosa la più conforme alla ragione, sia perchè la sua intelligenza è troppo limitata per alzarsi a giudicar l'infinito, sia perchè basta sapere che una cosa è o voluta o permessa dalla divina volontà per conchiudere infallibilmente che il volerla o il

permetterla è conforme alle leggi della sapienza e della giustizia. Però, se l'uomo, dimentico della propria naturale ignoranza e degli angusti confini della sua ragione, osa bestemmiare la divina providenza, facendola autrice del malo ch'esiste nel mondo, con ciò si mostra dominato da un orgoglio che può assomigliarsi a una vera demenza. Chi poi, alla vista dei mali che' inondano il genere umano, si abandona al dubio e mette in forse che Dio si occupi della sua creatura e la conduca sapientemente al suo fine, costui mostra di avere una mente debole e inferma, cho può essere aiutata a riconoscere la verità per mezzo del ragionamento.

CAPITOLO SESTO.

DIO NON PUÒ ESSERE AUTORE DEL MALE.

204. Ma volendo pur dire qualcosa a fine di giustificare direttamente e in modo positivo la divina providenza nel governo del mondo, cominciamo dal premettere che, se nel mondo esiste il male, non può esserne autore Iddio, ma la creatura.

205. A dimostrare questa proposizione dobbiamo in primo luogo conoscere la natura del male stesso, e poi distinguere le diverse specie del male.

Ogni ente, ogni parte di un ente, vale a dire ogni sua perfezione è un *bene*, perchè il bene, come si vedrà meglio nella morale, non è che l'ente in quanto è appetibile. Ora, tutto ciò che è, che ha dell'essere, che consiste in una perfezione, è appetibile, può essere appetito da qualche subietto cho ne riceva una grata impressione. Tutto ciò dunque che c'è in natura di positivo, è bene. Se non è bene per un subietto, lo sarà per un altro; se non è bene in ogni circostanza, lo sarà sotto certe e particolari circostanze.

Ma se ogni cosa che è, in quanto è, è bona, è un bene, il male cosa sarà? Il male non è altro che ciò che non è appetibile, ciò che ripugna alla natura dell'ente, una imperfezione, un difetto qualunque dell'ente. Perciò il male non è qualcosa di positivo; esso è una *privazione* di cosa dovuta all'ente.

206. Di quante specie è il male? Possiamo limitarci a considerare le due forme dell'essere, reale e morale. Se manca qualche perfezione dovuta all'essere reale, quel difetto si chiama

male fisico; se qualche perfezione manca all'essere morale, quel difetto si chiama *male morale.* Si l'uno che l'altro dunque non è cosa positiva, ma negativa. Consiste in un difetto, in una privazione di ordine, di rettitudine, di perfezione che dovrebbe avere un qualche essere.

207. Ciò posto, è facile il dimostrare che Dio non può essere autore del male, sia poi di qualunque specie. Se il male non è che difetto, privazione, Dio non può essere autore di questa privazione, perchè una privazione non è niente di positivo. Se non è niente di positivo, non può essere termine dell'atto creativo. E quindi tutto ciò che nella natura esiste di positivo, trae origine da Dio, autore della natura; se poi si scorge in essa qualche difetto o privazione, ciò trae origine dalla creatura stessa, la quale, essendo finita e limitata, può deviare dalla rettitudine dell'atto a lei proprio e quindi dare origine al male.

208. Ma si dirà: Com'è possibile l'esistenza del male sotto un essere santissimo e perfettissimo?

Con ciò si viene a negare la stessa possibilità del male, stando la necessità dell'Essere perfettissimo. Ma il male non è un'entità reale e positiva, e perciò del male non può essere autore Iddio: Iddio entra colla sua azione in tutte le cose, senza bisogno di entrare, per dir così, nel male, che non è se non privazione di bene. D'onde questa privazione di bene? d'onde la possibilità almeno del male? Dalla natura finita della creatura. La natura finita, appunto perchè finita, può deviare dalla sua perfezione, e quindi dar origine al male, per due cagioni, cioè o per difetto di formazione, o per debolezza nell'operare.

209. — Dio doveva fare la creatura senza questi difetti. —

Non lo poteva; dunque non lo doveva. E perchè non lo poteva? Perchè Dio non può fare l'impossibile. La *possibilità del male* dipende dalla limitazione della creatura, anzi non è che questa limitazione stessa. Chi dice creatura, dice ente limitato. Dunque la limitazione (che non è altro se non la possibilità del male) entra nella natura di tutte le cose, fuori di Dio. Questa fa sì che le creature abbiano un'operazione limitata, e quindi accidentale e manchevole. Iddio dunque o non doveva creare, o, volendo creare, non poteva togliere alle sue creature quella limitazione che le rende soggette a poter mancare alla loro perfezione.

Certo che Dio avrebbe potuto creare degli esseri intelligenti in uno stato di assoluta perfezione e beatitudine, riparando alla loro limitazione naturale col dar loro una positiva e piena percezione di sè medesimo. Resta a sapere, se con ciò avrebbe operato sapientemente; giacchè avrebbe creato degli esseri non liberi, e sarebbe quindi mancato lo scopo della sua gloria che si propose nella creazione. Egualmente, egli potrebbe a ogni individuo dare tali aiuti sopranaturali, che bastassero a togliere ogni possibilità reale e posteriore di operare il mal morale, e tali combinazioni di cause fisiche, le quali impedissero anche ogni mal fisico. Ma con ciò Iddio non opererebbe sapientemente, mancando ancora nella creatura la ragione di merito.

Perciò nè la *natura del male*, nè la *possibilità del male*, la quale non è che la limitazione connaturale delle creature, ripugna o contradice alla divina santità e perfezione: non la prima, perchè è una mera privazione; non la seconda, perchè è necessaria e connaturale alle cose create.

210. Se la possibilità del male è inerente alla natura d'ogni ente finito e limitato, d'onde poi deriva il male reale? Per qual cagione avviene che le creature passino dal potere all'atto di fare il male? Il principio, per cui le nature passano dalla limitazione alla privazione o sia ad avere in sè il male, non si può trovare altrove che nelle nature morali e libere; vale a dire che la limitazione delle creature morali giace nel principio attivo, nell'interiore energia di poter movere sè stesse tanto al bene che al male. Vedemmo che Iddio nel creare non poteva proporsi per fine ultimo che la sua gloria. Ma qual gloria poteva derivargli da creature che non avessero potuto scegliere tra il bene il male, e perciò nè pur meritarsi un premio o un castigo? Era dunque necessario che Dio, per ottenere il fine sapientissimo della creazione, aggiungesse alle creature intelligenti la *libertà*. La libertà è eccellente dote della natura umana. Ma essa può anche esser volta al male; altrimenti cesserebbe anche la ragione del *merito*. L'abuso della libertà, dono di Dio ch'era pur dato per fare il solo bene, fu la sola cagione del male.

211. Se interroghiamo la storia, questa c'insegna che il male morale precedette il mal fisico. Dio creò l'uomo retto e giusto, e gli aggiunse anche una giustizia sopranaturale. A provare

la sua fedeltà e a presentargli occasione di merito, gli ingiunse di non toccare un frutto. Ma l'uomo, abusando del suo libero arbitrio, infranse il comando del Creatore, e si rese colpevole: questo è il fonte di tutti i mali. La morte corporale, l'ignoranza e tardezza di mente, la debolezza della volontà contro le lusinghe dei sensi furono le principali conseguenze della colpa del primo padre, conseguenze che si propagarono di padre in figlio per tutta la stirpe umana. Questa è l'origine del male nel mondo, che ci propone a credere la fede, e che, se ben contrafatta dai miti, ci si presenta nelle varie e antichissime tradizioni di tutti i popoli. La ragione stessa non trova modo di spiegare l'origine in specie della cattiva piega che manifesta l'uomo fino dai più teneri anni, se non ricorrendo a un'antica colpa. Molti filosofi del paganesimo credettero che l'anima umana fosse rinchiusa nel corpo, quasi in un carcere, nel quale espiasse una colpa da lui commessa in un'altra vita.

212. — Ma perchè mai i mali si rovesciarono anche nei discendenti del primo padre, che solo fu causa libera di quell'antico peccato? Non è ciò contrario alla divina giustizia? —

Nel caso, ciò sarebbe contrario alla divina *bontà*, e non già alla divina *giustizia*; l'uomo non può vantare alcun diritto verso il creatore; se il creatore non avesse voluto che l'uomo andasse esente dai mali fisici, l'uomo avrebbe ancora dovuto riconoscere come un dono affatto gratuito di Dio e la vita, benchè mortale, e tutti quei beni che gli fossero affluiti. Il dono sarebbe stato minore, ma però sarebbe sempre stato un dono. Ma non ripugna nè meno, anzi è conforme alla divina bontà che gli uomini siano afflitti coi mali fisici; questi non essendo veri mali, sono occasioni di merito per l'uomo di bona volontà, sono sprone a virtù. Che se poi riflettiamo alla prima colpa dell'uomo, causa prima di tutti i mali, si giustifica pienamente la divina giustizia. Non è Dio che infligga i mali positivamente; è l'uomo che se li attirò col peccato. Chè anzi Dio, col primo padre, fu non pur giusto, ma anche misericordioso, differendogli la morte che gli aveva minacciata, e lasciandogli luogo al pentimento. Quanto poi a' suoi discendenti, Dio non è autore nè dei mali fisici cui soggiaciono, nè della mala piega della loro volontà. È legge naturale che il figlio nasca simile al padre. Come dunque nella prima origine del male non ebbe parte Iddio, ma fu l'uomo che libe-

ramente si rese colpevole, si fece una ferita profonda e nella intelligenza e nella volontà, e degradando la propria natura e attirandosi addosso il mal fisico; così Dio non ha parte alcuna nella propagazione del male di padre in figlio. L'uomo nasce guasto e corrotto, perchè nasce da padre guasto e corrotto. Tutto ciò che nell'uomo c'è di bono di retto e ordinato, viene dal creatore; il guasto non viene nè può venire che dall'uomo.

213. — Non poteva Dio riformare la natura umana, rialzandola dalla sua caduta, e così fare che i discendenti del primo padre niente ritraessero del guasto di loro origine? —

Una riforma infatti, degna veramente della sua somma bontà e munificenza, come vedremo, Iddio l'ha operata; ma non quella che s'imagina la mente inferma dell'uomo. A riformare la natura umana in maniera, che fosse tolto del tutto quel disordine che ora si manifesta nelle facoltà dell'uomo, e che i discendenti di Adamo niente contraessero del guasto operatosi nella natura umana, faceva d'uopo di una nova creazione. Quel corpo e quel senso corporeo non era più sottomesso pienamente allo spirito. Però il domandare, se Dio poteva togliere affatto questo disordine e ogni sua conseguenza, vale lo stesso che dimandare, se Dio poteva non infliggere all'uomo la pena minacciatagli, se poteva rompere il disegno della creazione, rifare l'opera sua da capo. Ma se anche lo poteva, sarebbe stato sapiente il farlo? Se lo poteva, era anche dovere di giustizia il farlo? Se nol fece, perchè non lo doveva, è riversibile in lui l'origine del male?

214. — Dio non fu almeno benefico e sapiente nell'accordare all'uomo la facoltà del libero arbitrio, mentre prevedeva che ne avrebbe abusato. —

Se Dio avesse preveduto che, dall'accordare all'uomo il libero arbitrio, non sarebbe seguito che male, che abuso e disordine, avrebbe operato insipientemente, creando l'uomo libero. Tuttavia, quanto a lui, sarebbe ancora stato benefico, perchè gli avrebbe accordata quella nobilissima facoltà solo per fare il bene, non già per abusarne. A ogni modo, Dio non può dirsi causa del male per questo che ha preveduto il male. Il semplice prevedere non è un cagionare. Noi siamo nella questione dell'origine o sia della vera causa efficiente del male, non già in quella che cerca, se Dio abbia operato sapientemente e beneficamente creando l'uomo libero e soggetto per natura a convertire in istrumento

di male un suo dono, la più eccellente delle sue prerogative. Quand'anche non sapessimo sciogliere questa seconda questione, non ne soffrirebbe la prima, nella quale abbiamo trovato che Dio non può essere causa del male, ma soltanto la creatura per la sua natura limitata.

CAPITOLO SETTIMO

SI GIUSTIFICA LA DIVINA PROVIDENZA NELLA PERMISSIONE DEL MALE MORALE.

215. A conseguire il fine ultimo della creazione era conveniente, anzi indispensabile che Dio creasse degli esseri intelligenti e ragionevoli, i quali avessero il potere di meritare, tributando a Dio un libero rispetto e un libero amore. Doveva dunque creare l'uomo libero. Ma un soggetto libero da una parte, dall'altra limitato e fallibile, doveva poter anche deviare liberamente dall'ordine, e così commettere il male; il che è appunto ciò che avvenne del primo padre. Se Dio non avesse voluto permettere il male morale, non avrebbe creato l'uomo libero, e così non avrebbe nè men conseguito lo scopo ultimo della creazione. Dunque la permissione del male non pregiudica punto nè alla divina giustizia nè alla divina bontà.

216. Ma c'è di più. Il distintivo e la prerogativa più ammirabile della sapienza è quella di saper cavare il bene dal male, e più ancora di saper cavare dal male un bene maggiore di quello che si otterrebbe, tolta l'occasione del male stesso. Ora, la fede ne insegna che Iddio, prendendo occasione dal peccato di Adamo, — stabilì nelle rovine dell'ordine antico un altr'ordine di cose più sublime e più magnifico, e dove abondò il delitto, ivi ha sovrabondato la grazia. —

Nell'opera infatti del divino riscatto risplendono specialmente questi divini attributi. 1.° La divina *bontà* e *misericordia*. Caduto l'uomo per abuso del libero arbitrio dallo stato di integrità naturale e innocenza, spogliato dei doni sopranaturali, costituitosi da sè medesimo reo di morte temporale ed eterna, la divina *giustizia* avrebbe potuto abandonarlo, e integrare i diritti della sua maestà coll'infliggergli la pena meritata. Iddio all'incontro apre al primo padre e a tutta la sua discendenza una via di sa-

lute, promette al genere umano un riparatore, che venne nella pienezza dei tempi, e la cui grazia non mancò mai a coloro che credettero alla divina promessa. 2.° Risplende la divina *sapienza*, perchè l'uomo riparato fu sollevato a uno stato più sublime di quello in cui era l'uomo innocente. Se bene l'uomo decaduto conservi sino alla morte il fomite del peccato e soggiaccia a tutte quelle miserie che sono il retaggio della colpa; tuttavia egli può assai più, col soccorso della grazia del Riparatore, di quello ch'ei potesse colla sola grazia del Creatore. Inoltre, il Verbo divino avendo assunta la natura umana, questa fu inalzata a una dignità così sublime, che Dio non potrebbe sublimarla di più. Per effetto della divina Incarnazione, l'uomo diventò fratello del figliuolo di Dio e coerede con lui. Finalmente per occasione del peccato di Adamo, Iddio rivelò all'uomo gli arcani della divina essenza, gli fornì un modello della più perfetta virtù, un eccitamento alle virtù le più eroiche. 3.° Risplende anche la divina *giustizia*. Offeso Iddio con un atto di disobedienza, era necessario un atto che riparasse l'offesa. Ma l'offesa era fatta all'Essere infinito; in qual modo l'uomo poteva sodisfare il suo debito? La divina bontà e sapienza seppe trovar modo di venire in soccorso dell'uomo. Ci voleva una natura che potesse pagar col dolore e coll'umiliazione il debito contratto; e ci voleva una natura divina che potesse riparare a un debito infinito. Il Verbo divino fatto carne supplì al doppio bisogno. La divina giustizia restò sodisfatta; l'uomo riparato, partecipando per divina munificenza del merito infinito del Riparatore, potè pagare il suo debito, anzi entrare a parte di quel premio che conquistò il Riparatore stesso.

Che se vogliamo anche prescindere dalla fede, niuno è che non comprenda come la permissione del male sia giustificata dal bene che ne emerge di una virtù che non potrebbe concepirsi se non avesse a combattere col male, suo nemico. La costanza, il coraggio, la pazienza, la mansuetudine, la clemenza, insomma ogni più eroica virtù, senza l'occasion del male, non sarebbe possibile.

217. E qui si rifletta che l'uomo, per occasione del peccato che determinò la divina clemenza all'opera della riparazione, potè godere in questa vita di un gaudio e nell'altra di una felicità, che altrimenti non avrebbe potuto raggiungere; quel gaudio cioè e quel premio che non può essere se non una ricom-

pensa del dolore. Questo gaudio e questa felicità è così dipendente dalla sperienza dei mali, che nè men Dio non potrebbe senza di questa far che l'uomo ne godesse, perchè Dio non può far l'impossibile, come non potrebbe suscitare nell'uomo una virtù che fosse maggiore e nè meno uguale a quella che nasce dai mali pazientemente tolerati, la costanza e fortezza d'animo nei dolori, la resistenza perseverante agli allettamenti dei sensi, l'eroismo nell'affrontare ogni pericolo e la stessa morte per giovare ai prossimi, per onorar Dio, per difendere la verità. Queste virtù, e il gaudio che le accompagna, e il premio che loro vien dopo, erano cose impossibili, senza la permissione del male morale.

218. E chi sarà poi dei mortali il quale presuma decidere e sentenziare che sarebbe stato assai migliore e più sapiente il far sì che il primo uomo non cadesse? Chi oserà giudicare che l'ordine novello di cose surto dal primo fallo non è niente migliore, ma anzi men bello e sapiente di quello che sarebbe stato l'ordine primitivo, mantenendosi il primo padre nell'innocenza? Non è un eccesso di stoltezza che la creatura giudichi le opere del Creatore e le pesi su la bilancia della sua mente, incapace non dirò d'abbracciare l'infinito, ma anche di conoscere tutti i fini e le cagioni delle cose che pur cadono sotto a' suoi sensi?

219. I mali dunque che esistono nel mondo 1.° non sono cagionati direttamente nè voluti da Dio, ma soltanto permessi; la vera loro cagione è il difetto inerente alle nature create o l'effetto della loro volontà; 2.° essi non furono da Dio permessi se non per cavarne un maggior bene. Dopo di ciò, qual forza può avere la difficoltà di coloro che non sanno comprendere come sotto un Dio giusto e santo i boni siano spesso tribolati, e i malvagi prosperati in ogni cosa? Nessuna affatto, perchè i beni e i piaceri della vita presente non sono che mezzi pel conseguimento dell'ultimo fine, quando siano onestamente usati.

Ora, tutto ciò che ha natura di mezzo, sotto altre circostanze può assumere natura di ostacolo, d'impedimento; però i beni temporali sono al malvagio occasione di maggiore e più certa rovina, e possono anche al giusto essere occasione d'inciampo e di seduzione. Però la scelta dei mezzi i più propri e sicuri a condurre al fine non può l'uomo conoscerli con certezza da sè me-

desimo. Dio provede l'uomo dei mezzi necessari al fine; ma, quanto alla scelta dei mezzi, 1.° egli solo conosce quali siano i migliori, e 2.° sceglie liberamente per ciascun uomo quei mezzi ch'egli vuole, avendo prestabilito che questi ottenga il proprio fine con dati mezzi, e questi con dati altri. E tanto è lungi che la distribuzione dei beni temporali sia un premio della virtù, e la sottrazione sia una punizione del vizio, che anzi può l'affluenza dei beni essere un maggior castigo e la sottrazione un mezzo necessario di salute o una causa occasionale di un maggior premio.

220. Che se poi si riflette che niuno in questa vita, per quanto la sua coscienza non lo riprenda, pure non può gloriarsi di essere affatto immune da ogni colpa, chi mai potrà giustamente lagnarsi dei mali che soffre? Chi è che conosca la misura e il peso della colpa e del castigo che le si deve? E se la colpa è sempre un'offesa fatta a Dio, qual mai pena temporale potrebbe bastare a ripararla? Non può dunque l'uomo portare i suoi lamenti al tribunale della divina giustizia e querelarsi a lei, quasi fosse o fraudato di un bene meritato o aggravato di un non meritato castigo.

CAPITOLO OTTAVO.

LEGGI FONDAMENTALI DELLA DIVINA PROVIDENZA NEL GOVERNO DEL MONDO.

221. Tutte le difficoltà che nel governo del mondo possono insorgere nella mente dalla considerazione dei mali che esistono nel mondo e dell'apparente disordine che regna nella distribuzione dei mali e dei beni, si dileguano facilmente collo studiare e investigare le leggi sapientissime che segue la providenza nel governo nel mondo. Benchè le abbiamo già esposte in questo discorso, gioverà replicarle qui tutte riunite.

222. *Prima legge.* La prima di queste leggi fondamentali si è che — Dio in ogni suo atto o creativo o providenziale non può proporsi altro fine veramente ultimo e assoluto, se non la sua gloria. — Ora, la gloria divina risplende tanto nella ricompensa dei boni, quanto nella punizione de' tristi, perchè se in quella spicca la divina bontà e munificenza, nella punizione de' tristi

si manifesta la sua tremenda giustizia. La giustizia non è men bella e adorabile di qualunque altro attributo, perchè giustizia è amore dell'ordine e della verità, è rispetto della dignità dell'essere, è insomma ancora la stessa bontà, o vero una sua inseparabile conseguenza.

Ma si dirà: Dio ha creato tutti gli uomini per condurli alla loro ultima felicità: se molti non vi pervengono, l'opera di Dio fallisce al suo pieno effetto.

No, perchè Dio sa cavare un maggior bene dal male stesso, quel bene che, come vedemmo, senza la permissione del male nè men Dio con tutta la sua onnipotenza non potrebbe ottenere. I malvagi concorrono sempre, senza saperlo, a effettuare quel piano che la providenza e la misericordia hanno prestabilito, appunto nella previsione del male.

223. *Legge seconda.* — Dio, nel creare e reggere il mondo, è libero, e tutti i suoi doni sono gratuiti —. Abbiamo già detto che Dio non ha un'obligazione morale di creare. Non c'è dunque creatura che possa vantare in faccia a Dio il diritto di esistere. Ma una volta che Dio abbia creato un essere, quest'essere potrà vantare alcun diritto? No, perchè Dio, assoluto padrone di tutto, è libero come a creare così a distruggere e annientare. Se non lo fa, è perchè egli segue la legge della bontà e della sapienza, che non consente di lasciare a mezzo un'opera incominciata. Ora, se Dio creasse un essere intelligente, e poi lo abandonasse o lo distruggesse, senza condurlo a un fine degno di un Dio che crea, non seguirebbe questa legge. Ma da ciò non discende che Dio abbia alcun dovere, nè morale nè giuridico, verso la sua creatura, a cui se egli dà l'esistenza la ragione i beni tutti sì del corpo che dello spirito, tutti questi non sono più che doni affatto gratuiti.

Niuno dunque può rivolgere lamenti al Creatore, niuno può vantar diritti verso di lui, e anche l'ultimo e il più miserabile de' mortali è tenuto alla riconoscenza e alla gratitudine per ciò che gode di bene, e alla rassegnazione per ciò che soffre, mentre per titolo di giustizia non può niente chiedere al Creatore.

224. *Legge terza.* — Dio dispensa a tutti gli esseri liberi i soccorsi di cui abbisognano per conseguire il lor fine —. Benchè Dio non vada debitore a niuno di niente, egli però, ottimo qual'è, non può mancare alla legge della bontà e della sapienza, per

la quale è necessitato dalla sua stessa natura a non operare se non pel fine della sua gloria. Questo fine richiede che s'egli crea degli esseri intelligenti, questi siano capaci di tendere alla propria beatitudine, che consiste nel sommo bene eudemonologico congiunto alla perfetta santità e giustizia. Dunque Dio non può lasciare la sua creatura intelligente priva di quei mezzi che sono indispensabili al conseguimento di questo fine. Oltre ad aver creato l'uomo capace di conoscere il bene e di amarlo, aggiunse una diretta e particolare istruzione, voglio dire la rivelazione divina, di cui anche le storie profane, quantunque favoleggiando, rendono certa testimonianza. La fede poi ne insegna che, al lume della ragione e alla rivelazione immediata, Dio aggiunse anche al primo padre la grazia sopranaturale; ne insegna che, perduta questa per colpa de' progenitori, Dio ne aggiunse un'altra di maggior efficacia per supplire alla debolezza contratta dalla volontà pel peccato. Divina rivelazione e grazia sono i due soccorsi che Dio mai non ritirò dai discendenti di Adamo; chè anzi dove abondò il delitto, ivi soprabondarono questi doni gratuiti.

225. Ma che dire di coloro ai quali non giunge l'annuncio delle verità rivelate, e che sono quindi lasciati nelle tenebre dell'ignoranza e nel culto superstizioso? Che dire di molti che non conseguono l'eterna salute?

Potremmo rispondere che, se Dio non è debitore a nessuno de' suoi doni, altrimenti non sarebbero doni, niuno può dimandare la ragione a Dio perchè salvi alcuni e abandoni altri. Ma s'egli è vero che Dio non è accettatore di persone, e non lasciò mai l'uomo senza i necessari sussidi, è vero altresì che l'uomo rifiutò questi sussidi e si ribellò a Dio più e più volte. Se a molti non giunge la luce della verità rivelata, di chi è la colpa se non di coloro che la rifiutano? Non dipende forse dall'ostinata perversità di molti che anche quelli i quali sarebbero disposti a riceverla ne siano privi e restino nelle tenebre dell'ignoranza e dell'errore? Si pretenderebbe forse che Dio operasse un miracolo, anzi una serie di miracoli per ciascun uomo? Sarebbe ciò conforme alla sapienza? Di più: Iddio non si comporterebbe sapientemente se non lasciasse operare le cause seconde, siano razionali e libere, siano cieche o fatali. Queste possono impedire che alcuni giungano a conoscere la verità. Nessuna

però delle cause potrà mai impedire che l'uomo, divenuto libero e padrone di sè stesso, possa, come deve, riflettere al suo fine, e procacciar di raggiungerlo. A tutti per lo meno resta un mezzo di salute al quale sono legati tutti gli altri mezzi: la preghiera. Dio non manda giammai inesaudito chi desidera sinceramente, e umilmente implora la cognizione della verità e la forza di conformare alla verità le proprie azioni. È poi chiaro che niuno sarà da Dio giudicato e punito se non di quel male che avrà liberamente e quindi con piena cognizione commesso.

226. — La preghiera! che bisogno può esserci, qual vantaggio aspettarsi dalla preghiera, se Dio vede e conosce meglio di noi ogni nostro bisogno, e, bono e provido qual è, non manca a niuno? —

La preghiera non è diretta a far conoscere cosa veruna a Colui che sa tutto, ma è diretta a renderlo propizio. Dio poi non sarebbe veramente provido, se non governasse gli esseri in un modo conforme alla loro natura. Governa gli esseri materiali con leggi affatto cieche e invariabili; governa gli animali colle leggi dell' istinto; e governa gli esseri intelligenti colle leggi della ragione e del libero arbitrio. Dio non sarebbe sapiente, se non rispettasse il libero arbitrio dell'uomo; e l'uomo non è sapiente, se non fa bon uso del libero arbitrio. Conoscendo l'uomo la propria ignoranza e la propria debolezza e incapacità, è cosa naturale che si rivolga al suo Creatore e gli chieda lumi e forza per conoscere e conseguire il proprio fine. Se Dio ha stabilito di non dare i mezzi se non a chi glie li cerca, il suo decreto è giustissimo e sapientissimo, perchè è giusto che chi si riconosce in bisogno, ricorra colla preghiera a quel solo che lo può aiutare. Con ciò l'uomo viene a concorrere attivamente, come causa seconda, al gran fine che il Creatore si è proposto nella creazione. Chi prega, confessa il bisogno dell'aiuto divino, riconosce la bontà di Dio, e gli dà gloria. Chi non prega, nega Dio stesso.

— Ma Dio non è immutabile? Come conciliare l'immutabilità di Dio coll'effetto che si attribuisce alla preghiera? Se Dio ha decretato di salvarvi, vi salverà ancorchè non preghiate; in caso opposto, la preghiera non muterà il divino decreto. —

Dio non ha decretato di salvarvi senza il concorso della vostra libera volontà. Dio ha decretato di salvarvi, se preghe-

rete, e di non salvarvi se non pregherete, perchè ciò è ragionevole e conforme alle leggi della bontà e della sapienza.

— Sì, ma il decreto divino è fatto ab eterno. —

Guardatevi dal confondere il fatto col diritto. Niuno può sapere a priori s' egli si salverà; ognuno invece deve essere persuaso, che Dio non perde alcuno che efficacemente voglia salvarsi. Potrebbe Dio salvar l'uomo contro la volontà dell'uomo? Ora, Dio ha decretato ab eterno che sarà salvo chi pregherà. Ciò è quanto l'uomo può sapere di certo. Non può sapere, se si salverà, perchè non può sapere se la sua volontà vorrà costantemente il bene e i mezzi necessari a conseguirlo, e non già perchè Dio possa aver decretato ab eterno di non salvarlo, malgrado la sua bona volontà. Se dunque Dio vuole ab eterno che alla preghiera vadano annessi certi effetti, piegandosi egli alla preghiera dell'uomo, lungi dal mutarsi, mantiensi immutabilmente al suo eterno decreto.

227. *Legge quarta.* La quarta legge che segue la divina providenza nel governo del mondo, legge che contiene tutte le altre come sue conseguenze, è la *legge del minimo mezzo.*

228. Cos'è la legge del minimo mezzo? Non è altro che la legge propria dell'operare d'ogni intelligenza, vale a dire la legge della *ragione sufficiente* applicata a determinare sapientemente la *maniera d'operare* per ottenere un dato effetto. Dio decreta di creare, proponendosi per fine la sua gloria: la sua gloria ottenuta in quella data maniera è l'effetto che la sua volontà si propone. A raggiungere questo fine Iddio deve scegliere dei mezzi, deve impiegare una data quantità d'azione. Posto come fisso e determinato l'effetto voluto dalla divina volontà, si domanda come dovrà condursi la divina sapienza per ottenerlo. E si risponde che essa, a ottenerlo, sceglierà il *minimo mezzo*, cioè *la minore possibile quantità d'azione.* Chi dirà infatti che operi sapientemente colui il quale, potendo ottenere un effetto con una forza pari a cinque, v'impegnasse per ottenerlo una forza pari a dieci o anche pari a sei?

229. E si osservi che la legge del minimo mezzo non è soltanto la legge dell'operare proprio della *intelligenza* come pura intelligenza; essa diviene anche legge della *virtù*, quando si considera in relazione colla libertà morale. Perciò diciamo che Iddio mancherebbe sì all'attributo della sapienza, come a quello

della bontà, se nel governo del mondo, vale a dire, tanto nel governo degli enti reali e intelligenti, quanto nel governo degli enti morali, egli non seguisse la legge del minimo mezzo.

230. Ciò posto, a risolvere il problema della divina providenza, noi sosteniamo che Iddio nel permettere i mali, tanto il mal fisico che il mal morale, e quindi a permettere che alcuni degli uomini non ottengano l'eterna salute, ha seguito la legge del minimo mezzo, e perciò ha operato sapientemente e ottimamente.

A ben intendere questo vero, bisogna confrontare i due beni; cioè 1.° il bene che Dio avrebbe ottenuto col non permettere il male, e perciò impiegando nel governo del mondo una *maggior quantità d'azione* che non abbia impiegata; 2.° il bene che ottenne permettendo il male, e quindi impiegando la *minor possibile quantità d'azione.* Se il bene che ottenne colla permissione del male fosse maggiore a fronte di quello che otterrebbe, impedendolo, chi non vede che Iddio nel suo operare seguì la legge della sapienza e della virtù, permettendo il male per ottenere un maggior bene, cioè impiegando il minimo mezzo per ottenere l'effetto massimo? Per impedire il male, Iddio dovrebbe movere la volontà di tutti gli uomini al bene con certo effetto, senza distruggere la loro libertà; dovrebbe communicare a tutti gli uomini il bene morale, senza obligarli a verun sacrifizio; dovrebbe almeno in punto di morte movere irresistibilmente al bene la loro volontà, cosicchè tutti, se bene senza merito, si salvassero. Con ciò Iddio impiegherebbe certamente maggiore quantità d'azione nel governo del mondo. Ma resterebbe a sapere se quei tre beni che ne seguirebbero dall'impiego di questa maggiore quantità d'azione divina, fossero veramente l'*effetto massimo* o sia il *massimo bene* che col detto aumento d'azione Iddio avrebbe mai potuto ottenere. Questo effetto massimo non sarebbe altro che la salute eterna di tutti gli uomini, numericamente presi. Ciò posto, se questo bene, che diciamo massimo, non si conciliasse nè colla maggior gloria di Dio, nè colla maggiore virtù degli uomini, nè quindi colla sapienza e bontà divina, come si potrebbe ritenere per massimo?

Il massimo bene infatti è quello che risulta dalla somma di tutti i beni che vengono effettuati, meno la somma de' mali, se mai ne avvengano. In altre parole: — Un governo, per es-

sere ottimo, deve dirigere in modo le sue providenze, che quella quantità d'azione governativa che egli impiega apporti il massimo bene, puro dai mali ch'essa può occasionare, perchè allora l'effetto è ottenuto colla minima quantità d'azione. — Sia pur dunque che il bene ottenuto non vada privo di mali; purchè, sottratti questi, egli sia massimo, ciò basta a provare la sapienza e bontà di un governo. E per esser massimo, bisogna ch'egli superi in grandezza il bene puro, cioè non misto di mali, che si sarebbe potuto ottenere colla stessa quantità d'azione.

Applicando adesso questo calcolo al governo che Iddio fa delle creature intelligenti, ripetiamo quanto abbiamo già detto, che cioè Iddio col permettere il male, col permettere che alcuni si perdano per abuso del loro libero arbitrio, e col far sì che all'uomo la pratica della virtù costi dolori e sacrifizi, ottiene certamente un bene maggiore che non sarebbe quello della salute di tutti i singoli individui.

231. Ma si apporrà: Come sapete voi che questo bene sia veramente il maggiore? Chi può mettere su questa bilancia la virtù da una parte e il vizio dall'altra, la salute di tutti ottenuta senza contrasti e senza pericoli colla salute di alcuni scampata da pericoli e ottenuta con dure prove?

Rispondo con un dilemma: o noi possiamo fare questo calcolo paragonando i beni e i mali e misurando la quantità di bene puro che indi ne risulta, o vero non abbiamo le forze per farlo. Nel primo caso saremmo forse in errore, se dicessimo ridondare assai maggior gloria a Dio da una virtù più eroica praticata da alcuni, mentre altri si perdono per propria colpa, che non dalla salute di tutti ottenuta senza contrasti e pericoli, e però senza alcun merito? E se, per occasione del male morale, si manifestò alle creature la divina misericordia e bontà infinita, non è questo un bene assai maggiore di quello che dal non permettere il male ne poteva venire?

Nel secondo caso poi, si dimanda, perchè mai l'uomo non può sciogliere il problema, se sia maggiore il bene che Dio avrebbe potuto ottenere, non permettendo il male, o vero il bene che ottenne permettendolo? E non si può rispondere se non col dire che l'intelligenza umana è troppo limitata per fare un calcolo tanto sublime. E bene: se l'uomo non può fare un tal calcolo, come può pretendere di giudicare le opere del Creatore?

Iddio, nella sua infinita sapienza e bontà, ha giudicato esser maggiore il bene da lui ottenuto colla permissione del male, che non un bene puro ottenuto con una maggiore quantità d'azione; qual è dunque la presunzione della creatura che osa prescriver la legge, dettar la norma del suo operare all'infinita sapienza? Chi si alza a giudicare delle opere dell'intelligenza infinita è condannato sì dalla fede e sì dalla ragione.

232. Per ultimo diremo che qualunque siano le difficoltà che la mente incontra nel conciliare i mali che esistono nel mondo colla sapienza bontà e giustizia di colui che lo governa, il savio non dimenticherà mai queste due cose:

1.° Che delle leggi che governano il mondo non si può giudicare dai fatti parziali e isolati, ma da tutto il complesso. La cosa è veramente difficile, ma pure questo è un canone troppo giusto per non essere trascurato allorchè si vuol risolvere il problema della providenza. Dio non mira a dei fatti isolati, ma a tutto il complesso: questo è armonico; i fatti isolati possono, come tali, parere assurdi. Non già che ogni fatto, preso isolatamente, non entri nei disegni di Dio e non sia soggetto anch'esso al governo della providenza; ma un fatto staccato dal tutto mancherebbe di scopo, di utilità, di ragione, di mezzo necessario o vero opportuno al fine ultimo. Le cause seconde hanno fra loro un sì stretto rapporto di dipendenza o essenziale o accidentale, che molte volte un fatto il quale, a primo aspetto, si direbbe insignificante o vero anche dannoso, dà poi origine o presta occasione a una serie di effetti importantissimi. Dio, che tutto prevede, può permettere o vero anche predisporre delle cause minime e permettere anche dei mali all'intento di ottenere un effetto bono e rimoto, il quale, a fronte dei mali che l'accagionarono, riesce il massimo dei beni ottenuto colla minima quantità d'azione.

2.° Appunto perchè le vie della Providenza sono all'uomo in gran parte oscure e imperscrutabili, da ciò si trae una prova dell'esistenza di una mente non eguale all'umana, ma infinitamente superiore. È una prova negativa, ma di molta forza, della divina providenza. L'uomo anche il più saggio e il più perspicace non può prevedere tutte le conseguenze di un fatto, non può ordinare tutte le sue bisogne in maniera che mai non s'inganni ne' suoi consigli, che mai non si danneggi quando più si pensa di far cosa a sè utile e vantaggiosa. Nel giudicare poi

delle cose che avvengono indipendentemente dalla sua volontà e determinazione, quante volte il saggio non s'inganna, stimando utile ciò che è dannoso, e dannoso ciò che riesce a bon fine? Che se molte volte si illude anche nell'apprezzar le cose che non sono superiori alla sua intelligenza, come potrà poi con sicurezza portare giudizio su tutto il complesso delle cose, vederne tutti i rapporti, prevederne le conseguenze e pesare su giusta bilancia il bene e il male per determinarne la vera misura? L'unica vera e necessaria conseguenza che il saggio può inferire dalla considerazione del mondo, è che Dio nel governo delle cose non si conduce come le intelligenze finite e soggette all'errore, ma tutto regge e governa per tali vie che l'uomo deve ammirare in quel poco che hanno di evidente, e adorare dove si nascondono alla sua intelligenza.



SEZIONE QUINTA.

SISTEMI ERRONEI INTORNO A DIO.

CAPITOLO PRIMO.

DUE FONTI DI TUTTI GLI ERRORI INTORNO ALL'ESSERE E ALLA NATURA DI DIO.

233. L'errore suol essere tanto più pernicioso quanto è più importante la verità che con esso si viene a negare o in tutto o in parte. Ogni errore può esser fatale al costume, giacchè la morale non è che una conseguenza o deduzione di ciò che si tiene come vero nella parte che descrive l'essere come è. Qual si crede, tal si opera. Ora, ciò che può recare un più grave e immediato nocumento alla morale è appunto ogni sistema erroneo circa l'essere e la natura di Dio.

234. La prima e più antica teologia si fonda in un puro e schietto *monoteismo*, essendosi Dio rivelato ai primi uomini, come la storia più vetusta e più autentica del mondo ne attesta. E questo non è solamente un vero storico e tradizionale, ma anche una conseguenza a cui deve arrivare la ragione stessa, quando si fa a investigare l'origine probabile dei culti e delle religioni. Alcuni sognano uno stato primitivo dell'umanità infante e selvaggia, la quale a poco a poco sia salita all'idea dell'Ente supremo e infinito, levando via ogni limite e imperfezione dal concetto dell'intelligenza umana. Ma, oltre che questo ente senza limiti e senza imperfezioni, non essendo che un ideale privo d'ogni realità e perciò un mero parto della mente, non avrebbe potuto infondere in tutti i popoli del mondo la ferma e durevole persuasione di sua reale esistenza, c'è di più che il concetto di Ente infinito e assoluto è tutt'altro che il concetto di ente finito, per quanto gli si levino d'attorno i confini e le imperfezioni proprie degli enti creati. Tra l'infinito e il finito ci passa una differenza essenziale, che non permette nè al primo di discendere alla natura del secondo, nè al secondo di poter salire a quella del primo. Non è dunque il concetto dell'infinito una creazione della mente umana, ma una rivelazione divina, o al più una logica e inevitabile deduzione della mente che ragiona.

Ma una mente capace di sì alto ragionamento non la troveremo per certo negli uomini rozzi e selvatici. Supporre poi che l'uomo da questo stato di selvatichezza primitiva sia asceso lentamente a quello di società culta e pulita per un semplice istinto di natura è una stravaganza più tosto che un errore. Sappiamo quanti sforzi, quante cure, quanto tempo ci volle a dirozzare i popoli nomadi e selvaggi, ogniqualvolta vennero sottomessi dai conquistatori o fusi e incorporati con popoli culti e inciviliti. D'altra parte, come non può supporsi senza assurdo ridicolo che i primi uomini usciti dalla mano del Creatore fossero infanti e bambini, così non si può fingere nè una famiglia nè un popolo scevro nella sua origine d'ogni cultura e ignorante delle principali e più necessarie verità morali e religiose.

235. All'incontro egli è conforme e alle tradizioni storiche e alla ragione il credere che, moltiplicatisi gli uomini su la faccia della terra, e divisi poscia in famiglie orde nazioni, si oscurassero ben presto, nella mente del popolo e degli individui che si separavano dalla massa del genere umano, le verità più antiche e fondamentali. L'errore si mescolò più o meno col vero, a seconda delle circostanze del tempo, del luogo, del clima, e di altri molti accidenti. Ad eccezione del popolo Ebreo, che mostrò tuttavia una codarda e ognor recidiva propensione a tralignare dalle proprie credenze per abbracciare, insiem col culto superstizioso, gli errori del paganesimo, il mondo antico precipitò in un abisso vasto, profondo, senza confini, di errori circa la divinità; errori che subivano mille modificazioni, a seconda delle circostanze. Il disgregamento degli uomini in tante società e nazioni distinte, da una parte accagionò l'oscuramento delle tradizioni primitive, dall'altra inserì nelle idee religiose dei novi elementi; e così la religione di ciascun popolo diventò nazionale; la fede si accommodò, per così dire, alla storia di ciascun popolo, per opera specialmente delle caste sacerdotali, dei poeti, dei fondatori di città e d'imperi.

Chè anzi presso una stessa nazione sussistevano bene spesso diverse idee, diversi sistemi religiosi. Era naturale che la classe più culta ed elevata, specialmente la classe dei sacerdoti, conservasse più a lungo le antiche tradizioni, che non il volgo rozzo e più credulo. I sacerdoti, affine di adattarsi al carattere grossolano del volgo, rappresentavano sotto forma simbolica

le più sublimi verità religiose; e il volgo scambiava i simboli colla realtà, e così degenerava nel politeismo e nell'idolatria. I sacerdoti a lungo andare bevevano gli errori del volgo, e affine di ricondurli alla verità primitiva, vi mescolavano le finzioni della loro fantasia, convertendo per tal modo i pochi avanzi del vero misti agli errori volgari in una teologia mitologica. Ad altre corruzioni poi delle tradizioni antiche davano occasione le fusioni di più popoli in una grande nazione, le guerre e le conquiste, i commerci, le scienze, fondendosi insieme opinioni le più contradittorie, adattandosi dai sacerdoti e dai sapienti le idee religiose alle idee dei bisogni, dei vizi, delle scienze naturali che allora fiorivano.

236. Se in antico l'ignoranza congiunta col naturale predominio dei sensi e della fantasia corruppero miseramente le verità primitive, e più di tutte la verità cardinale che riguarda la nozione della divinità; nelle età che possiamo dire moderne, datando dalla diffusione del Cristianesimo, i sistemi erronei circa la natura di Dio traggono principalmente origine da un moto inverso a quello degli antichi, cioè dall'abuso della ragione o riflessione filosofica, che noi chiameremo, con un termine usitato, *razionalismo.* Gli antichi propendevano a divinizzare tutto ciò che si offriva ai loro sensi e alla loro fervida imaginazione, e il più che sapevano fare, era quello di sublimare più che potevano gli oggetti sensati o pur fantastici di cui avevano fatte tante divinità, vestendoli di forme allegoriche e col bello e festivo della creazione poetica. I moderni all'incontro, abbandonando anch'essi il Dio della tradizione, non per ignoranza, nè per servilità ai sensi, nè per trasporto di fantasia, ma di proposito, si foggiarono un Dio colla propria ragione. Non già che la fantasia, la creazione poetica, e il sensismo non abbiano la loro parte nella teologia dei moderni razionalisti. Ma tutto il loro metodo è logico e fondato sopra la pura ragione, niente curando nè le verità tradizionali, nè le verità di senso commune. Essi pretendono di camminare a tutto rigore di ragionamento, e finiscono per ammettere un Dio che non si distingue sostanzialmente dall'uomo, dalla natura, da tutto il finito. E siccome il loro Dio è l'essere il più assurdo che possa concepirsi, perciò la conseguenza legitima dei loro sistemi è l'ateismo.

237. Così le fonti principali di tutti i sistemi erronei circa

l'essere di Dio si possono ridurre a queste due: 1.° il predominio dei sensi e della fantasia sopra la ragione; 2.° il razionalismo, prendendo questa parola in un senso il più ampio, cioè come abuso della ragione, della riflessione filosofica. E lo chiamo abuso, non uso, perchè l'uso della ragione è così lontano dall'essere riprovevole, che anzi è tutto conforme alla natura intelligente e razionale dell'uomo. Chi però distinguerà l'uso della ragione dal razionalismo? Il carattere distintivo del razionalismo consiste nella sua presunzione di spiegare ogni cosa senza consultare le verità tradizionali e rivelate, e fondandosi unicamente su le proprie individuali speculazioni. Questo è sempre stato il vizio capitale del razionalismo, cominciando da Kapila, il Diagora degl'Indiani che non curando le credenze depositate nei libri canonici e ortodossi dei Vedi, riuscì all'ateismo, fino a Hegel che ai nostri giorni compiè l'opera del panteismo germanico riducendo l'universo e Dio stesso a una mera idea, in cui l'essere fa perfetta equazione col non-essere.

CAPITOLO SECONDO.

DIVERSO CARATTERE DEGLI ERRORI NASCENTI DAL DOPPIO FONTE INDICATO.

238. In fondo al cuore umano c'è un bisogno, un bisogno più forte d'ogni altro, quello di conoscere la causa prima d'ogni esistenza e d'ogni effetto, di prestarle un culto, di ricorrere a lei in tutte le necessità della vita, d'immedesimarla, per così dire, colla legge della eterna giustizia, perchè un mondo senza Dio è qualcosa non solamente di ripugnante, ma assai più di spaventoso. Ecco perchè non si è mai finora trovato alcun popolo, per quanto inculto e selvaggio, che non riconoscesse qualche divinità, qualche essere posto al di sopra d'ogni altro, al di sopra della natura tutta, nascosto, sino a certo punto, e avvolto nel mistero, o pure circondato del maraviglioso.

Di qui è che, dimenticato il vero concetto di Dio, l'uomo se ne coniò un altro, vario a seconda delle circostanze a cui soggiacquero gli individui e le masse. Consideriamo soltanto il grado di civiltà, a cui gl'individui o le masse sono pervenute. Quanto più l'uomo è rozzo e selvatico, tanto più soggiace al predominio

dei sensi, e poco o niente può su di lui la ragione. Uscendo dalla barbarie, il primo passo ch'egli fa è quello di abbandonarsi alle illusioni e finzioni della fantasia. Per ultimo, dirozzato dalla scienza, non crede più ai sensi nè alle ridenti scene dell'imaginazione, e prende per unica norma delle sue credenze i trovati della ragione. Questo cammino che tiene l'individuo è quello pure che seguono i popoli e le nazioni. L'età dei sensi e della fantasia è la prima; e perciò è quella del mondo antico e delle prime istituzioni della società. L'età della riflessione e della scienza è l'ultima; e perciò è più propria del mondo moderno.

Ho detto più propria del mondo moderno, perchè anche nell'antico le nazioni passarono tutte più o meno per questi due stadii, dell'infanzia e della gioventù, come della virilità e della vecchiaia, cioè dall'età dei sensi e della fantasia a quella della riflessione e della scienza compatibile coi tempi.

239. Se tutti i popoli e gl'individui avessero conservate nella loro integrità e purezza le più vetuste tradizioni, ogni influenza dei sensi e della fantasia si sarebbe ristretta a vestire di forme sensibili, di simboli e di allegorie le verità teologiche; come ogni lavoro della riflessione filosofica non avrebbe avuto altro scopo che di mostrare la razionabilità della fede, e sempre più distinguere e sceverare il finito dall'infinito, l'assoluto dal relativo, il necessario dal contingente. Essa avrebbe servito efficacemente a infrenare i voli dell'imaginazione e a impedire che i sensi non facessero sdrucciolare l'intelletto nel sensismo e nel materialismo religioso. Ma tutto al contrario, in forza del guasto che l'uomo porta dalla nascita, i sensi e la fantasia acquistarono ben presto il predominio su la ragione; e in seguito la ragione, tanto orgogliosa quanto fallace, volle emanciparsi dagli errori volgari e dalle superstizioni col non ammettere altro di vero che le proprie vedute speculative, non facendo differenza tra i culti superstiziosi, i miti degli antichi e le verità divinamente rivelate.

240. Convien però distinguere lo spirito del razionalismo antico da quello del moderno. Nelle idee religiose noi troviamo in antico un doppio cammino, regressivo e progressivo. Più che i popoli si allontanarono dalle antiche tradizioni e caddero nel barbarismo, più la nozione del vero Dio si confuse nella loro

mente, e il culto discese al più basso grado della superstizione. Fu allora che le caste sacerdotali e i filosofi, tenendo una via contraria e coltivando la scienza, tentarono di dare al culto superstizioso, senza tuttavia poterlo abolire, una direzione più ragionevole. Riconoscere l'unità di Dio e distinguerlo sostanzialmente dalla natura, secondo le antiche tradizioni, non era cosa facile in mezzo alle tenebre del paganesimo; predicare poi l'unità di Dio a popoli idolatri, e quando la religione era non solo una credenza, ma anche un principio di politica, sicchè il condannare il commune errore veniva risguardato da una parte come un'empietà e dall'altra come una ribellione, era un'impresa degna soltanto di chi aveva il coraggio di bere la cicuta e morire. Non si può a meno tuttavia di riconoscere il merito di molti fra gli antichi filosofi, i quali rivolsero tutte le forze della loro ragione alla scoperta della verità e allo studio della natura divina. Non si può negare a costoro la bontà dello scopo e la sincerità dell'animo; e se non riuscirono nell'intento, l'ignoranza e la superstizione di quelle età ci costringe ad ammirare la sublimità dei concetti a cui, speculando, si sono inalzati. Ma il razionalismo dell'età nostra è inescusabile, dopo la luce splendidissima diffusa dal Cristianesimo. L'orgoglio, una mal intesa libertà di pensare, uno spirito di scetticismo che si copre colle apparenze della scienza, hanno guaste le menti, e surrogato al culto delle divinità gentilesche il culto dell'uomo, della ragione umana; frutto del protestantismo, il quale, disconosciuta l'autorità della Chiesa col pretesto di non voler seguire che l'autorità delle divine Scritture, introdusse nella società l'individualismo della ragione, e terminò col deificare la ragione stessa.

241. Questo è il vero carattere del razionalismo, che non deve confondersi colla tendenza razionale degli antichi filosofi, ai quali non sono da accommunarsi i difetti della moderna filosofia, scettica nel fondo, degenere, corrotta. Però gli errori degli antichi filosofi ripetono in gran parte la loro origine dall'infermità della ragione; quelli dei moderni nascono dalla corruzione della medesima e dall'orgoglio del cuore. Mi si permetta tuttavia di chiamare con un solo nome due differenti difetti della ragione umana, giacchè nel fondo ogni abuso della ragione, da qualunque causa derivi, è pur sempre una specie di razionalismo.

242. Ogni errore intorno alla divinità consiste sempre nella

confusione del relativo coll'assoluto, del finito coll'infinito. Se non che dove il senso e la fantasia si fermano nei sensibili o al più nei fantasmi, la ragione invece aspira a un grado più elevato e ci spinge all'assoluto. Di qui il differente carattere degli errori circa l'essere divino nascenti dalle due opposte cause accennate.

Il predominio dei sensi e della fantasia indusse la confusione dell'infinito cogli enti finiti e sensibili; l'abuso della speculazione filosofica indusse la confusione e l'identificazione dei sensibili e dei finiti coll'infinito e assoluto. Quello moltiplicò l'Essere assolutamente semplice e uno; questa, tentando ricondurre il moltiplice all'uno, negò la moltiplicità delle sostanze, e, non potendo mettere in dubio l'assoluto e l'infinito, fece del creato e del creatore una stessa cosa, una sola sostanza. Perciò il predominio dei sensi e della fantasia produsse il *politeismo* di forme varie e moltiplici; quello della ragione sopra le verità rivelate o anche di senso commune produsse il *panteismo*, vario anch'esso di forme, giusta il principio in cui si fonda. Ma il panteismo dei moderni differisce dall'antico per un'analisi più sottile dei concetti che lo compongono; laddove fra gli antichi alcuni confondevano Dio colla natura; e così possiamo distinguere il *panteismo razionalistico* dal *panteismo naturalistico* degli antichi.

243. Un'altra differenza dobbiamo notare nella doppia classe degli errori che abbiamo indicata. Gli errori della prima classe, anzichè sistemi teologici, si devono riguardare come un culto; e siccome ogni culto è l'applicazione di un'idea, così è vero che anche questa prima classe di errori dà per supposto un assieme di idee o sia credenze false. Ma questo assieme, almeno per molto tempo, non è sistematico, non tiene punto dello speculativo, come quello che è somministrato dai sensi e dalla immaginazione. Al contrario la seconda classe di errori non è un culto, ma è pretta filosofia, se si eccettua il panteismo antico, il quale aveva più tosto del contemplativo che del razionale, e imponeva ai popoli che lo seguivano e ai sacerdoti che lo professavano, molte pratiche religiose.

CAPITOLO TERZO.

DEL NATURALISMO E DELLE VARIE SUE FORME.

244. Disperso l'uman genere su la faccia della terra, e diviso in varie stirpi nazioni linguaggi, col declinare della primitiva civiltà, venne ben presto a scemarsi alterarsi e corrompersi l'antico retaggio delle verità tradizionali. La nozione del vero Dio, che è il perno di tutte le verità religiose e morali, si corruppe. Dimenticata la nozione dell'Essere sovrintelligibile nella sua essenza, infinito, assoluto, l'uomo che non può stare senza Dio nè cancellar dalla mente tutte affatto le grandi verità ricevute dalla prisca tradizione, fece una confusione del finito coll'infinito, del sovrintelligibile col sensato, dell'assoluto col relativo. Cessando di adorare il Creatore, adorò il creato. Di qui nacque il *naturalismo*, sotto il qual nome si comprende ogni specie di culto prestato alla natura, e, quanto al dogma, ogni sistema che confonde Dio colla natura.

245. Ma il creato essendo moltiplice, ne segui un doppio errore; quello di coloro che ammisero la pluralità in Dio, il che è l'essenza del *politeismo;* e quello di coloro che si sforzarono di far assorbire in certo modo il moltiplice dall'uno, considerandolo come un complesso di meri fenomenì o al più di emanazioni di Dio, il che non è altro che un *naturalismo panteistico* o *emanatistico*. Questo errore è frutto legitimo del razionalismo, come quel primo deriva dal predominio dei sensi e della fantasia sopra la ragione; avvertendo però che siccome anche il politeismo prese col tratto successivo una forma razionalistica, così anche l'altro errore prende spesso dai sensi e dalla fantasia il suo punto di partenza.

246. Il *politeismo* ammette la pluralità in Dio. Il concetto dell'infinito, e della causa prima s'innesta sopra gli enti della natura, e riconosce quindi più di una causa prima, falsandone il concetto, moltiplicando le cause per non saper spiegare e ridurre alla vera causa prima e assoluta gli effetti molteplici della natura, senza annullare il concetto delle cause seconde.

247. Ma in qual maniera ha potuto la mente umana conservare da una parte una tal quale nozione della divinità, e dal-

l'altra applicarla agli enti della natura? Non si può dare una plausibile spiegazione di questo fatto, senza ammettere la distinzione di due dottrine, l'una propria soltanto delle caste sacerdotali e dei filosofi, e l'altra commune al popolo; quella acroamatica o segreta, questa essoterica o volgare. Custodi delle tradizioni, i sacerdoti le spiegavano al popolo sotto forma di simboli e di miti; il linguaggio stesso che adoperavano, conforme all'indole e al genio poetico dei tempi, era in gran parte allegorico e simbolico, talvolta per adattarsi alla fantasia del volgo, molte volte per coprire sotto velo misterioso il segreto della dottrina di cui volevano avere la prerogativa. Facilmente il popolo scambiava i simboli e i miti in tante realtà; e così veniva a prestare un culto divino a delle creazioni della fantasia; questa origine ebbe in gran parte il politeismo. Ho detto in gran parte, giacchè non si può negare che indipendentemente da questa causa, il volgo, condotto dal principio di causalità e dimenticato il principio di creazione e la vera notizia del Creatore, abbia potuto foggiarsi delle divinità a capriccio ogni qualvolta non sapeva spiegare la ragione dei fatti che più lo colpivano di maraviglia o lo interessavano comunque.

248. Perduta una volta di vista la semplicità e unità assoluta dell'Essere infinito, non ci fu cosa nell'universo che gli uomini non adorassero come un Dio; non solo gli astri e gli oggetti più nobili, ma i bruti stessi e le cose inanimate riscossero dalla natura intelligente adorazioni e sacrificii; tutto fu Dio, tranne Dio stesso. Di qui poi le diverse forme che prese il politeismo, vario come i regni della natura; secondochè l'uno o l'altro di questi prevale nella cognizione del politeista, dà origine a diversi culti idolatrici, come a quello degli astri, degli elementi della natura, delle piante, degli animali, dell'uomo. Tutte le quali forme di politeismo si possono ridurre alle seguenti: al *feticismo*, al *sabeismo*, al *dualismo*, al *triteismo*, all'*antropomorfismo*.

CAPITOLO QUARTO.

DEL FETICISMO E DEL SABEISMO.

249. Quanto più cresce la barbarie e la selvatichezza dei popoli e degl'individui, tanto più s'impicciolisce, si corrompe e falsifica presso loro la nozione della divinità. Quindi l'idolatria

più grossolana e che meno ritiene della nozione di Dio, che anzi va, per così dire, all'estremo opposto, è quella del *feticismo*, superstizione nata in seno della famiglia, propria di quei popoli che, staccatisi dalla nazione a cui prima appartenevano, vivono in uno stato o meramente domestico, o vago e selvaggio. Questo culto è proprio dei rozzi e volgari Indiani, Egizi, Negri, Persiani, e, secondo alcuni, anche degli Americani indigeni, i quali si creano a proprio capriccio degl'Idoli, chiamati *fetisci* (1), nel linguaggio forse dei viaggiatori, e loro prestano un culto divino. Carattere proprio di questo culto è la mancanza di universalità, essendo ristretto a una tribù, a una famiglia, e perfino a un individuo; giacchè il fetisso è un Dio che l'individuo, per esempio un padre di famiglia, si crea a capriccio per mezzo di un incantesimo.

250. Benchè a primo aspetto il feticismo non presenti, come ho detto, che un'idolatria la più grossolana, qualora però si mediti bene, vedesi che non dipende soltanto dal predominio dei sensi sopra la ragione, ma anche dalla potenza della fantasia e da qualche uso dell'intelletto che scambia con un fantasma il sovrintelligibile; ond'è che l'idea di Dio vi traspare ancora congiunta a una persuasione la più fantastica e stravagante. Osservando infatti la cerimonia che il selvaggio suole eseguire, allorchè si crea il suo fetisso o sia il suo Dio, si vede ch'egli è persuaso d'avere in sè una virtù misteriosa che si stende al sopranaturale, la virtù di trasformare un pezzo di materia in un Dio. Secondo riferisce il celebre Ram-Mohun-Roy, dotto bramino, vissuto in Europa e morto il 1833 in Inghilterra, l'Indiano, sia che abbia comperato un idolo al mercato o che l'abbia fabricato colle proprie mani o fatto fabricare, eseguisce sopra di esso una cerimonia da lui detta *Pran-praticet'ha*, che vuol dire *trasfusione dell'anima*. L'indiano crede che, dopo quella cerimonia, la sua statua o imagine non abbia più nulla di commune colla materia della quale fu tratta, e che n'abbia ricevuta, insiem colla vita, anche un potere sopranaturale. « Se l'idolo » è di genere mascolino, dopo quella cerimonia gli viene data » una moglie; e il maritaggio è celebrato con una magnifi-

(1) La voce *fetisso* o *fetisce* deriva dal portoghese, e vuol dire cosa incantata.

» cenza non minore di quella spiegata nelle nozze de' figliuoli » del creatore dell'idolo; l'atto mistico è consumato; il nuovo » dio e la nuova dea sono riputati gli arbitri del destino di » chi li divinizzò, e divengono da quell'ora gli oggetti esclusivi » de' suoi omaggi religiosi » (1). È singolare che l'uomo possa persuadersi d'avere virtù di crearsi il suo Dio, producendo una tanta metamorfosi in un pezzo di legno, di creta, di metallo! Ciò dimostra il bisogno, e quasi l'istinto irresistibile che ha l'uomo di credere a qualcosa di superiore alla natura e di prestargli un culto divino, se, perfino nello stato di estrema barbarie e selvatichezza, egli non può farne senza, ma, perduta la cognizione del vero Dio, si persuade di potersene creare alcuno da sè stesso.

251. Altra specie di feticismo è la *zoolatria*, o culto degli animali, proprio anch'esso degli uomini selvaggi. Forse è una degenerazione di un culto meno ignobile di popoli in parte inciviliti, i quali non adoravano gli animali per sè stessi, ma come simboli di varie divinità; dimenticata poi la relazione tra il simbolo e la cosa simboleggiata, quel culto degenerò presso il volgo in una pretta zoolatria. Pare tuttavia indubitabile che il culto di certi animali presso alcuni popoli sia stato suggerito dal vantaggio che ne traevano per la propria sussistenza e per gli usi della vita.

252. Antichissimo pure è il culto degli astri, chiamato *sabeismo*, superstizione propria dei Persi, degli Egizi, de' Caldei, e di altri popoli antichi. E qui pure bisogna distinguere la dottrina acroamatica dall'essoterica.

Il sabeismo pare esser nato da una deificazione volgare del sole e dei pianeti che le caste sacerdotali additavano come simboli del fuoco da essi adorato qual principio degli esseri e della vita. Anche lo spazio immenso e la magnificenza de' cieli possono aver dato origine all'astrolatria. L'astronomia, tanto coltivata in Egitto, influì assai a stabilirvi il culto degli astri. I Greci e i Romani, poetizzando, davano agli astri il nome delle loro deità, tanto delle celesti, come Saturno, Giove, Apollo, Venere, Marte, quanto delle terrestri inalzate al cielo, come Castore e Polluce. Non c'è quasi popolo antico, il quale non abbia accolto, insieme ad altre, anche questa superstizione.

(1) *Vedi* Rosmini, *Fram. di una storia dell'empietà.*

253. Ciò poi che fece degenerare fino al ridicolo questo culto che da prima era suggerito dalla stessa magnificenza dei cieli, fu l'*astrologia*, colla quale si pretese d'indovinare il futuro e spiegare gli avvenimenti dell'uomo dietro lo studio delle congiunzioni degli astri, scienza basata tutta quanta sull'arbitrio e l'impostura.

CAPITOLO QUINTO.

DEL DUALISMO E DEL TRITEISMO.

254. Il *dualismo* riconosce due principii, due cause supreme di tutte le cose, entrambe eterne, l'una opposta e nemica all'altra; il *triteismo* ne ammette tre. Il naturalismo aveva moltiplicato gli déi all'indefinito. La riflessione filosofica aveva tentato ricondurre all'unità il moltiplice, trovare il principio supremo di tutte le cose; donde ne uscì il panteismo, ora emanatistico ora idealistico, dando talvolta la forma della realità a ciò che non è se non una relazione veduta dalla mente, come il tempo. L'analisi poi condusse quei filosofi a creare due altri principii tra loro opposti, e poscia tre uscenti dall'unità del primo principio. Nell'ordine fisico la riflessione vide la produzione e la distruzione, la luce e le tenebre, il caldo e il freddo; nell'ordine morale la virtù e il vizio, l'amore e l'odio; nell'ordine intellettuale l'errore e la verità. Bisognava dare a cose così opposte un principio opposto. Di qui nacque il dualismo indiano di Mahadeva e Bahavani, l'egizio d'Iside e Osiride, il persiano di Ormuzd e Ahriman, quello dei gnostici e di altri l'intelligenza e la materia.

Questa dottrina che ammette due principii coeterni, del bene e del male, insegnata antichissimamente da Manete, prese voga dopo stabilito il cristianesimo, per opera de' Manichei, seguaci di Manete; ma dove gli antichi pel dogma dei due principii avevano fabricate diverse favole poetiche sulle creazioni opposte e sui combattimenti dei due principii, dai quali ripetevano le grandi catastrofi della natura, le guerre dei giganti, la corruzione ognor crescente del genere umano, il diluvio, i tremuoti, le eruzioni vulcaniche, e via discorrendo, i Manichei all'incontro sostenevano l'esistenza dei due principii colla sofistica, e maggior danno cagionavano alla morale publica e privata.

255. Ai due principii ne aggiunsero un terzo, donde ne venne

il *triteismo.* Questo terzo principio, per alcuni è un riparatore del male cagionato dal principio malvagio, per altri è il principio supremo da cui derivarono gli altri due.

Zoroastro, per esempio, ammetteva un essere supremo e perfettissimo, il *Zeruane Akerene* o tempo e spazio assoluto e infinito, che generò ab eterno gli altri due, Ormuzd e Ahriman. Ormuzd, dopo vari combattimenti, trionfa di Ahriman, e succede poi la palingenesi del mondo.

Poco dissimile da questa triade è la *trimurti* degl'Indiani. Da principio non esisteva che *Brahm,* il quale, uscendo dallo stato di sterile contemplazione e divenuto creatore, prende il nome di *Brahma* (1). Se non che Brahma è tutt'a un tempo e forza creatrice e la cosa da lui creata; giacchè quegli antichi, avendo perduto il concetto della vera creazione dal nulla, finsero che da Brahma sortisse ogni altra sostanza per via di emanazione. Questa creazione di Brahma non potrebbe durare, conservarsi, reggersi providenzialmente, senza un'azione conservatrice e provida. Ecco dunque una seconda forza, la forza conservatrice, personificata in *Visnù.* Se non che tutto ciò che riceve forma e vita dalla creazione di Brahma, soggiace a morte e distruzione. Ecco la terza forza che compie la trimurti indiana, il distruttore delle forme, chiamato *Siva,* il quale, per mezzo di questa sua distruzione, fa tornare tutti gli esseri nell'unità, nel seno di Brahm. Ciascuna poi di queste tre forze personificate e divinizzate va congiunta con una dea, che riproduce delle qualità analoghe a quella del dio con cui è unita; e dalla loro unione discendono delle generazioni innumerevoli di divinità secondarie.

256. Non c'è forse sistema di teologia presso gli antichi, sia che si parli degli Orientali, o dei Greci e dei Romani, che non ammetta il dualismo del principio benefico e del principio maligno. Nelle trinità pagane entra sempre anche quest'ultimo o sotto una forma o sotto l'altra. Ciò che fa vedere quanto sia difficile il dare una spiegazione plausibile dell'origine del male nel mondo. Ammettendo un principio sopranaturale, causa suprema d'ogni disordine, sia fisico, sia morale, si taglia il nodo della quistione con tutta facilità e si libera l'uomo d'ogni responsabilità, sommettendolo al cieco destino.

(1) Questa distinzione tra Brahm e Brahma, secondo alcuni eruditi, non si trova nei libri degli Indiani.

CAPITOLO SESTO.

DELL'ANTROPOMORFISMO.

257. Passando dall'Oriente nella Grecia, il naturalismo subì un sensibile cangiamento. Gli Orientali avevano convertito le forze elementari della natura in tante divinità, che rappresentavano sotto forme simboliche. Ma i Greci, secondando il loro genio, vestirono le credenze religiose di forme poetiche. Gli dèi della natura presero forma e natura umana; questa origine ebbe l'*antropomorfismo* greco e romano. La divinità non fu più altro che l'ideale dell'uomo che si realizza e individua in diverse maniere, e così dà origine alla moltitudine quasi innumerevole degli Dei mitologici, di cui i poeti cantarono le nascite e i fasti.

258. Il *mito* non è altro che una narrazione favolosa. Ma le favole talvolta narrano azioni di personaggi anteriori ai tempi storici, e quindi espongono la storia o tradizione antica sotto forme poetiche, per via di simboli e di allegorie, onde i fatti ingranditi dalla tendenza al meraviglioso e al sopranaturale, furono poi presi dal popolo come azioni di esseri divini. Altre poi sono meri parti dell'imaginazione, bene spesso inventate dai poeti e assunte come spiegazioni degli avvenimenti o cosmici e naturali, o nazionali e patrii. Se bene poi in tutte le religioni anche le più antiche degli orientali si veda chiaro il predominio della fantasia sopra la ragione e le prime verità tradizionali, la *mitologia* strettamente presa è propria in modo speciale delle credenze antropomorfitiche.

259. Appena che si rifletta alla genesi delle divinità mitologiche, si vede che, meno l'aggiunta del mito e della trasformazione della natura divina nella natura umana, nel restò domina ancora tutto il sistema e la sostanza del naturalismo orientale, che non è se non un travisamento della cosmogonia narrataci da Mosè, e delle varie catastrofi a cui il nostro globo andò soggetto.

260. Trasformata la natura divina nell'umana e circoscritta nelle umane forme, ne venne di necessità il supporre gli Dei prodotti per via di generazione. Indi le varie *teogonie*. Anche gli orientali ammettevano delle generazioni divine; ma le loro

alte speculazioni su la natura e le perfezioni di Dio li garantivano dal cadere nell'antropomorfismo, quantunque professassero la dottrina delle incarnazioni o meglio trasformazioni di Brahma, il quale prendeva corpo e forma umana nei vari loro santi e profeti. All'incontro i Greci vestendo gli Dei di umane forme, e alieni affatto, sul principio, dal genio speculativo degli orientali, dovettero vedere nei loro Dei nient'altro che uomini ingranditi dalla loro fantasia.

261. Vestendo natura umana, gli Dei della Grecia non potevano avere altra origine che per via di generazione. Ma le generazioni importano una serie successiva; e ogni serie deve necessariamente terminare in un primo. Qual sarà questo primo increato, generante ma non generato, esistente ab eterno? Forse Giove ottimo massimo, padre degli uomini e degli Dei, reggitore assoluto dell'universo? Presso molti era invalso di chiamar Giove il supremo essere, immedesimandolo perfino colla legge eterna; Cicerone infatti chiama il diritto o la legge naturale l'eterna ragione del sommo Giove, imperante e proibente. Ma non dobbiamo pretendere di conciliare tutte le contradizioni dell'errore e delle favole. Esiodo scrisse un poema, in cui descrive la genesi del mondo e degli Dei, tentando così di dare unità sistematica alle assurde credenze dell'antropomorfismo. Secondo Esiodo adunque, Giove nasce da Saturno, Saturno dal Cielo e dalla Terra, il Cielo e la Terra dall'Etere e dal Giorno, questi finalmente dal Caos primitivo sussistente insieme coll'Amore. Il Caos è il vuoto o lo spazio immensurabile, principio passivo col quale si accompagna l'Amore, forza attiva, generatrice e ordinatrice dell'universo. Se si esclude il Caos, il quale, essendo puro spazio o, secondo altri, materia informe e confusa, non poteva raffigurarsi all'umana specie e l'Etere e il Cielo e la Terra, in tutta la restante serie degli Dei altro non vediamo che uomini, di statura certamente, per così dire, maggiore della naturale, ma pur sempre uomini. Nel dialogo *De Natura Deorum*, Cotta si lamenta con Velleio perchè Epicuro abbia finto gli Dei di forma umana; ma che? Soggiunge che doveva più tosto dire che gli uomini sono simili agli Dei, perchè prima di quelli esistevano questi e in essi la forma umana. Ma con questo ripiego l'errore non muta specie; l'antropomorfismo non cangia di carattere.

262. Uno dei sintomi dell'erroneità di un sistema religioso

è la differenza tra la dottrina volgare e quella dei sapienti. Che l'antropomorfismo fosse un errore volgare, deriso dalla maggior parte dei dotti, è cosa attestataci da molti scrittori dell'epoca. Basta leggere il trattato *De Natura Deorum* di Cicerone per restarne persuasi. Zenone, per esempio, interpretava allegoricamente la teogonia di Esiodo, e nei nomi degli Dei altro non vedeva, che la personificazione poetica delle forze brute della natura (1). I meglio pensanti combattevano direttamente la credenza che gli dèi avessero corpo umano e umane passioni; e in genere può dirsi che riducessero la sterminata moltitudine delle divinità volgari all'anima del mondo, cui facevano divina, sicchè considerassero l'universo come una cosa sola con Dio, come il corpo e l'anima umana formano un sol uomo. I maggiori filosofi si erano sollevati più in alto, collocando la divinità nelle idee o nel lume della ragione umana, come quello che presenta caratteri divini, ciò che vedremo più avanti. Intanto ci basta sapere che i simboli e i miti poetici diedero origine all'errore dell'antropomorfismo, e che questo errore non regnò quasi che nelle menti grossolane del volgo; quanto ai dotti, coltivavano questo errore volgare o per meglio aiutare il volgo imperito al culto della religione, o per valersene come un mezzo di politica negli augurii e negli aruspicii.

CAPITOLO SETTIMO.

CRITICA DEI SISTEMI FIN QUI DESCRITTI.

263. Tutti gli errori che finora abbiamo esposti si possono ridurre a un'unica formola, che è questa: — L'infinito trapassa nel finito e ne prende la forma e la natura. — L'idea infatti dell'infinito, più o meno confusa, trapela in tutti i sistemi. Un principio anteriore a tutto il creato, o almeno a tutto l'ordine presente, è riconosciuto da tutti. Questo principio è riconosciuto da tutti come improdotto, come indipendente, e, se ben con-

(1) Cum vero Hesiodi theogoniam interpretatur, tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum (ecco la dottrina essoterica). Neque enim Iovem, neque Iunonem, neque Vestam, neque quemquam qui ita appelletur, in deorum habet numero; sed rebus inanimis atque mutis, per quamdam significationem (ecco la dottrina acroamatica) haec docet tributa nomina. *De Nat. Deor.* Lib. I, XIV.

fusamente, come infinito almeno nella durata. Il Brahm degli Indiani dallo stato di indeterminazione e di quiete passa a determinarsi e a operare; e così crea il mondo, quantunque egli stesso sia identico col mondo creato. Kapila, che non ammette Dio, riconosce però qual principio di tutto, producente improdotto, la sua *prakriti* (materia), che produce poi l'*atma* (anima, intelligenza). Zoroastre ammette il suo *Zernane Akerene*, tempo e spazio infinito, fonte d'ogni cosa. Empedocle dava l'anima a ogni atomo; ogni atomo per lui era un dio. Il Caos dei Greci e dei Romani non si conosce come potesse esistere, senza una forza propria e increata, per quanto assurda; esso però contiene in potenza ogni cosa, come il Zeruane di Zoroastre; e l'Amore è il principio e la causa delle generazioni umane e divine. Da tutti dunque è riconosciuto un principio supremo d'ogni cosa; ma in genere si scorge che questo principio, il quale non può essere altro che Dio, Ente infinito assoluto, sostanzialmente distinto da tutto il creato, presso i popoli che ne aveano smarrito il vero concetto, prende la norma dai sensi e dalla fantasia; se la ragione vi ha parte, risente anch'essa del predominio dei sensi. Ciò si vede con molta evidenza nel sistema atomistico, nella materia prima e attiva della scuola di Kapila, nello spazio e tempo infinito dei Persiani, nel Caos di Esiodo. D'altra parte il politeismo non poteva divinizzare i sensibili senza confondere sostanzialmente l'infinito col finito. Pare che i politeisti non sapessero concepire il primo se non sotto le forme del secondo, il finito come una trasformazione o emanazione dell'infinito.

264. Venendo poi al particolare, cos'è il *feticismo* se non un incantesimo, una trasformazione, fatta per via di cerimonie e di magiche parole, di un essere irrazionale e anche bruto in un altro essere maggiore dell'uomo? E questa potenza sovrumana è trasfusa nel fetisso dall'uomo stesso! Dunque l'uomo si crede potente a segno di prodursi un dio!

265. Più elevato è il culto dell'astrolatria. Anche in questo traluce l'idea di un ente o di più enti superiori all'uomo, a lui benéfici. Ma gli astri o sono simboli o sono veri numi. Nel primo caso, cosa simboleggiano? Forze sopranaturali? No: ora sono simboli del fuoco, come il Sole presso gli Egizi; ora sono simboli di divinità che rivestono forme umane, come Giove, Marte, Saturno, e simili; o vero simboleggiano uomini assunti

in cielo, come Castore e Pollucc. C'è sempre il finito, cui si confonde per qualche verso coll'infinito.

266. Non parlo in specie delle divinità greche e romane, le quali non conservano quasi più di Dio che degli attributi intesi in un senso assai vago. Sono numi immortali, numi eterni e beati; e pure sono generati, hanno passioni umane, hanno lotte e vicende molte; hanno forma umana, non però un corpo vero, un sangue vero, ma qualcosa di simile soltanto. Finzioni poetiche fabricate su gli avanzi confusi delle più antiche tradizioni, non presentano altro merito che quello di favole ben congegnate. Divinità create dalla fantasia degli uomini, gli uomini se le foggiarono come loro piaceva; e agli uomini guasti e corrotti che non sapevano spiegare la vera origine del male specialmente morale, doveva premere di fingere i loro déi guasti e corrotti, e l'uomo soggetto al Fato e al volere delle divine potenze che lo spingono irresistibilmente al male. Gli déi precedono nella via dell'iniquità l'uomo stesso, il quale non deve pretendere d'esser migliore di loro o di poter qualcosa contro il Destino, a cui cede lo stesso padre degli uomini e degli Dei, quel Giove che pur fa tremare l'universo con un solo mover di ciglio (1). L'idolatria materializzava Dio, prestando culto divino a delle statue o imagini materiali; la mitologia fingeva dei numi spirituali che si rivelavano talvolta agli uomini sotto forme umane; i più intelligenti non vedevano in quei numi che dei simboli delle forze fisiche, razionali, morali. La mitologia razionalistica terminò coll'immedesimare Dio colla natura, col mondo tutto, quasi gran corpo e strumento della divinità.

Non avendo noi in questa vita altra cognizione di Dio se non

(1) Nel libro *De Natura Deorum* Velleio, epicureo, esposte le opinioni delle varie scuole filosofiche su la natura degli Dei, così conchiude: « Exposui fere non philosophorum iudicia, sed delirantium somnia. Nec enim » multo absurdiora sunt ea, quae poetarum vocibus fusa, ipsa suavitate » nocuerunt: qui et ira inflammatos, et libidine furentes induxerunt deos; » feceruntque ut eorum bella, pugnas, praelia, vulnera videremus; odia praeterea, dissidia, discordias, ortus, interitus, querelas, lamentationes, effusas in omni intemperantia libidines, adulteria, vincula, cum humano » genere concubitus, mortalesque ex immortali procreatos. Cum poetarum » autem errore coniungere licet portenta magorum, Ægyptiorumque in » eodem genere dementiam; tum etiam vulgi opiniones, quae in maxima » inconstantia, veritatis ignoratione, versantur ». *Lib.* I, n. XVI.

negativa, mentre tutto il positivo di essa si riduce a delle relazioni analogiche e ontologiche, troppo era facile agli antichi lo sdrucciolare dall'analogico all'identico, o almeno a un falso positivismo. Vero è che alcuni pochi intesero e confessarono l'incomprensibilità di Dio; ma la maggior parte dei filosofi stavano contenti di escludere dalla natura divina la forma corporea umana. Laddove ai filosofi istruiti dalla divina rivelazione era una verità commune che — niente di ciò che si predica dell'uomo, nè meno la parte più nobile e spirituale, può predicarsi di Dio in senso univoco. — Lo diceva a chiare note Arnobio ai pagani in questo bellissimo passo: « Si nostri animi motum non recu-» satis audire, tantum abest ut nos Deo corporalia lineamenta » tribuamus, ut animarum etiam decora ipsasque virtutes qui-» bus eminere vix concessum est paucis, tantae rei vereamur ad-» scribere. Quis enim Deum dixerit fortem, constantem, frugi, » sapientem? quis probum? quis sobrium? quis imo aliquid nosse? » quis intelligere, quis providere? quis ad finem officiorum cer-» tas actionum suarum decreta dirigentem? Humana sunt haec » bona, et ex oppositione vitiorum existimationem meruerunt » habere laudabilem. Quis est autem tam obtusi pectoris, tam » bruti, qui humanis bonis Deum esse dicat magnum? aut ideo » nominis maiestate praecellere, quod vitiorum careat foeditate? » Quicquid de Deo dixeris, quicquid tacitae mentis cogitatione » conceperis, in humanum transilit et corrumpitur sensum; nec » habet propriae significationis notam, quod nostris dicitur ver-» bis atque ad negotia humana compositis. Unus est hominis » intellectus de Dei natura certissimus, si scias et sentias nihil » de illo posse mortali oratione depromi ». *Disput. adver. Gentes*, Lib. III.

267. Non meno assurdo era il dualismo, che riconosceva due principii coeterni, onnipossenti, indipendenti l'uno dall'altro, l'uno del bene e l'altro del male. Due principii coeterni e indipendenti o sono identici, o sono diversi, o sono anche contrari; in ogni ipotesi c'è assurdo. Se identici, l'uno dei due è superfluo; e il superfluo essendo un vizio, ripugna logicamente e ontologicamente in Dio; ripugna poi sommamente che l'identico essere sia e bono e malvagio per essenza. Se sono diversi, se hanno cioè diverse attribuzioni, l'un l'altro si circoscrivono; dunque non c'è in essi niente di infinito e assoluto; ciò che può

l'uno non può l'altro; sempre c'è assurdo. Se poi sono contrari, sì che l'uno ripugni all'altro, saranno in una lotta essenziale. In questa lotta o vincere, o restar perdente, o nè l'uno nè l'altro. In qualunque ipotesi c'è assurdo, essendovi limite e imperfezione, ciò che dall'assoluto è escluso per essenza. D'altra parte, se il male morale è una limitazione contro natura, una privazione di ciò che all'essere intelligente e volente conviene, come mai una privazione può avere per causa prima un ente reale? Questo ente reale, essenzialmente malvagio, non potrebbe, nell'ipotesi, fare alcun atto buono. Ora, l'atto anche il più malvagio, come atto, è qualcosa di positivo e di buono, benchè sia malo in quanto fuorvia dall'ordine. Dunque ripugna a pensarsi un principio essenzialmente malvagio. Il demonio stesso non è un ente malo in quanto è, e non fa il male per essenza, ma per necessità impostagli come pena dell'abusata libertà.

Il dogma dei due principii contrari e nemici pare tragga origine dall'alterazione della tradizione primitiva concernente il fatto della caduta del primo padre. Se non che l'alterazione ha indotto il più immorale fatalismo. È anche probabile che l'uomo sia stato condotto ad ammettere l'empio dogma del principio malvagio per giustificare le proprie colpe e assopire i rimorsi di coscienza, come la mitologia faceva i suoi Dei soggetti alle umane debolezze per il medesimo intento. Secondo alcuni, la prima specie d'idolatria fu quella che prestava culto divino agli Angeli ribelli. Alcuni eretici dei primi secoli adorarono il demonio. I Manichei veneravano e invocavano i demonii dell'aria. Ai Manichei somigliano quegli altri venuti dopo, i quali adoravano Satana; nel secolo XIII gli Stadinghi prestarono culto divino a Lucifero. Tutti gli adoratori del genio malefico erano nella pratica coerenti al loro principio teoretico; di schifosissimi costumi.

268. E delle triadi antiche cosa diremo? Ammettono esse tre divinità sostanzialmente distinte, o pure non sono che tre aspetti di una stessa divinità? Poco probabile sembra questa seconda ipotesi, quando vediamo, per esempio, nella trimurti indiana Brahma combattuto e vinto da Visnù e da Siva; il visnuismo è una rivoluzione contro il bramismo; e così il sivaismo succeduto al visnuismo. Come Giove combatte e soggioga suo padre Saturno, così Visnù detronizza Brahma. Chi può concepire un

attributo o un aspetto di uno stesso Dio che combatta l'altro aspetto? Astrazioni che si combattono? Se poi quella triade non rappresenta che tre epoche o età del mondo, allora sono tre miti o tre simboli raccolti in un dogma. Però tra le triadi antiche e la trinità cristiana non si può scorgere la più piccola analogia, quando all'incontro c'è tutta quella opposizione che può esistere tra la verità e l'errore. Brahm diveuta Brahma col creare; e Brahma è identico al termine estrinseco della sua creazione. Visnù che ha per officio di conservare e reggere il creato, combatte e detronizza il creatore; Siva distrugge l'opera creata da Brahma e conservata da Visnù, e l'effetto di questa distruzione è il ritorno delle cose nel primitivo nulla, ma dove? in seno a Brahm, con cui va a costituire una stessa cosa. Forze così ripuguanti l'una all'altra non possono certamente riguardarsi come tre aspetti dell'identico essere, di quell'Essere che, essendo assoluto e perfettissimo, non può contenere nella sua essenza veruna lotta o ripugnanza.

269. Qualunque poi sia la fonte vera dei sistemi teologici presso gli antichi pagani, la confusione però tra il finito e l'infinito, l'identificazione d'entrambi appare manifesta in ogni sistema. Qual sistema pare a primo aspetto più contrario al politeismo, quanto il sistema dell'emanazione? Con tutto ciò i paesi dove il panteismo emanatistico ebbe la culla, formicolano d'innumerevoli divinità, perchè se bene gli esseri emanati non si distinguano realmente dall'emanante, pure il bon senso e la coscienza riconoscono negli esseri tanti individui reali, distinti dall'essere primo; di qui la lunga serie delle generazioni e trasformazioni divine, che moltiplicano Dio all'indefinito. Però tutti i popoli pagani sono politeisti, e il loro volgo è anche idolatra. Perduta la ragione del vero Dio e introdotta la pluralità degli Dei, non ci fu cosa reale o ideale e astratta, che l'uomo non deificasse. « L'uomo... si stancava delle vecchie » deità, e non si saziava mai di cercarne di nove. Egli si po- » teva ben promettere da esse, ma non ottenne realmente il » sostegno che gli bisognava: già aveva scongiurati tutti gli » enti; aveva divinizzati i demonii, la natura, sè stesso; degli » altri Dei gli erano pur necessari; egli spezzò dunque gli es- » seri colle astrazioni per accrescere il numero delle sue divi- » nità; divinizzò i suoi piaceri, le sue passioni, le sue virtù

» i suoi vizi, le sue avventure, le sue sventure, i suoi capricci, » i suoi sogni, i suoni che gli uscivano dalla bocca, gli accidenti della sua vita, tutte le diverse forme che prendevano i » sentimenti del suo cuore, e la stessa corruzione; egli divise » e tritò l'universo e sè medesimo col suo pensiero, per moltiplicare i suoi Dei siccome la polvere, e per nutrire ancora » quella sua vaga lusinga di riuscire nell'audace suo tentativo, » se non colla potenza delle singole divinità, esperimentata insufficiente e manchevole, almeno col numero infinito di esse » che a lui venivano già crescendo per gli orti e colla fecondità degli insetti che di mezzo al fimo gli brulicavano. Così » *a Roma*, dice s. Leone, *credeva essersi formata una grande* » *religione, per avere ricettati in sè gli errori e le superstizioni* » *di tutte le soggiogate nazioni* » (1).

270. L'assurdità del politeismo caduto nell'estremo della superstizione, non poteva a meno di balzare all'occhio dei sapienti d'allora, i quali da una parte aborrivano dal culto idolatrico e non prestavano più veruna fede alle favole dei poeti e alle ridicole o empie credenze delle loro particolari tradizioni; dall'altra, non avendo la cognizione del vero Dio, e pretendendo spiegare chi con un sistema, chi con un altro, l'origine delle cose, piombarono nello scetticismo religioso e nell'ateismo. Se non che, sentendo pur l'uomo il bisogno di un ente che fosse causa prima delle cose, confessavano l'esistenza della verità, ma la dicevano sepolta in un pozzo, come Democrito; o attribuivano agli atomi impercettibili la virtù di produrre tutti gli esseri, come Empedocle, il quale si lagnava che i sensi nostri fossero troppo angusti; o veneravano una creazione della loro fantasia, a cui ascrivevano quegli effetti, dei quali non conoscevano la causa, la Fortuna; o finivano per confessare di non sapere altra cosa, se non questa, di non saper niente, detto attribuito a Socrate stesso.

(1) Rosmini, *Op. cit.*

CAPITOLO OTTAVO.

L'IDEA DI UN DIO UNO SI CONSERVÒ, BENCHÈ OSCURAMENTE, IN TUTTI I SISTEMI ANTICHI.

274. In mezzo però a tanta confusione di idee, che facevano vaneggiar l'uomo tra il culto superstizioso di Dei innumerevoli e i più assurdi, e la disperazione di trovare la verità che li travolgeva nell'opposto errore dell'ateismo, l'idea del Dio uno traspare in tutti i sistemi anche i più antichi. E dico i più antichi, perchè, come ho già avvertito, non è nè storicamente vero nè logicamente probabile, che gli uomini si sollevassero poco a poco dal politeismo il più rozzo al monoteismo, quando i sistemi più antichi si avvicinano di più alla vera nozione di Dio, e la ragione stessa ci persuade, essere impossibile la deificazione della natura e qualsiasi dottrina politeistica, senza che esista precedentemente la nozione della divinità, mentre ogni deificazione non è che un'applicazione impropria e assurda del concetto di Dio a un ente creato e finito.

272. Vediamo infatti che il più antico sistema erroneo di teologia ammette un ente supremo, da cui vennero prodotte per via di emanazione tutte le cose. Tutte poi le deità ammesse o dagli emanatisti o dai politeisti mitologici, procedono successivamente le une dalle altre per via di generazione. Ora ogni serie successiva conduce necessariamente a un primo principio, generante ma non generato, qual appunto era Brahma per gl'Indiani, Hom per gli Egizi, il quale esiste prima degli Dei, Zeruane in Persia, e via discorrendo. Molti popoli dell'antichità, al di sopra delle divinità che adorano, riconoscono un Dio supremo, innominato, cui non prestano verun culto, perchè lo stimano troppo grande e superiore a tutto il creato. E questa credenza si rinviene anche presso alcune nazioni barbariche, dedite al culto dei fetisci. Tale è quel Dio sovrano, chiamato Numbo dai Negri di Accra, e Sambi o Sambion, Pango o Pongo da quelli di Loango; tale pure è lo *Spirito grande* dei naturali d'America, quantunque sian dediti a una specie di feticismo. Cosicchè, se si eccettua la dottrina essoterica del politeismo, nella quale l'idea dell'Uno sembra assorbita dall'idea del

molteplice, non c'è sistema antico, per quanto assurdo, nel quale non galleggi la nozione della prima causa, dell'ente primo cui niente eguaglia, da cui tutto emana e a cui tutto ritorna.

273. Che le più antiche religioni professassero l'unità di Dio, per quanto la nozione di Dio fosse in esse alterata, è sentenza appoggiata eziandio da testimonianze autorevoli. Quel Ram-Mohun-Roy citato più sopra scrisse un trattato per dimostrare che nei Veda è acclamata l'unità di Dio, e come più tardi furono introdotti i riti assurdi (1). Se poi dobbiam credere a Tien-Te, anche la Cina, al cui conquisto egli ora aspira colla più atroce delle guerre, avrebbe nei tempi più antichi professata l'unità di Dio. Narrasi che in tutti i luoghi ove egli entra conquistatore, proclami un editto di questa forma: « Il Dio, che colla » sua onnipotenza creò il cielo e la terra in sei giorni, che » al diluvio commise le sue vendette contro gli uomini, e che » col fuoco del cielo castigò le cinque città di Sodoma; è quel » medesimo Dio che a noi commise di punire i peccati dei Ci- » nesi, e di ristabilire il suo culto fra essi. *Il qual culto fu* » *quello, che i nostri antichissimi progenitori conobbero, e che* » *poscia le seguenti prosapie abandonarono, forzando la Cina* » *ad ammettere la pluralità degli déi.* Però noi non ammettia- » mo altro culto, fuorchè del solo e vero Dio creatore del cielo » e della terra: e comandiamo che siano, dovunque, distrutti » gli idoli, rovesciati i templi, e messi al taglio delle spade i » bonzi e le bonze consacrati al loro servizio (2) ». Che che sia delle reminiscenze bibliche di questo editto, le quali non possono avere altra origine se non dall'opera delle missioni cristiane nella Cina, egli è certo che il culto più antico di quell'immenso paese venerava il Tao, nome che esprime la ragione o intelligenza primitiva, da cui sono prodotti il cielo e la terra, dai quali poi uscirono tutte l'altre cose.

274. E passando dalle credenze popolari alle dottrine dei sapienti, in tutte troviamo proclamata l'esistenza di un sommo essere improdotto, produttore di tutto, unico per sua essenza.

Nel Bagavad-ghita, poema indiano, così Ariuna prega Iddio: « Essere eterno, onnipotente, tu creatore d'ogni cosa (3), Dio

(1) Vedi Cesare Cantù, *Storia univ.*, Epoca II.

(2) Vedi gli *Annali della Propag. della Fede.* Luglio 1853, N. 149.

(3) Ho già detto che questa creazione deve prendersi in senso di emanazione.

» degli Dei, conservatore del mondo; tu l'antico semplice (*anima*) » e il sublime sostegno dell'universo. Tutte cose tu conosci; de» gno d'essere da tutte conosciuto; sorgente suprema, per te il » mondo usci dal nulla. Ognuno s'inchini avanti, s'inchini dietro » a te: sii tu venerato in ogni parte, tu che in ogni parte sei! » Infinita è la gloria tua e la potenza. Tu padre degli esseri vi» venti, saggio precettore del mondo, degno delle nostre adora» zioni. Chi pari a te? io ti saluto, mi prostro a' tuoi piedi, im» ploro la tua misericordia, o Dio adorabile, perchè tratti come » padre il figliuolo, come amico l'amico, come amante l'oggetto » del suo amore ». A pena in Platone si trovano concetti così veri e sublimi intorno a Dio; e perciò fa tanto maggior compassione il veder frammisti ai sublimi concetti della più pura filosofia i delirii più grossolani di una mente dominata dalla più calda e sregolata fantasia, le astruserie di una metafisica non solo la più oscura, ma spesse volte evidentemente erronea.

Non solamente la più antica dottrina acroamatica degl'Indiani riconosce un Dio solo, ma, al pari di Platone e di altri greci filosofi, confessa che di Dio noi non abbiamo che un'idea meramente negativa. Ciò si rileva da questa definizione di Dio che si legge nell'Oupnekat: « Egli è grande e non è grande; è cir» costante alle cose tutte e non è; è lume e non è lume; ha » faccia volta da tutte bande e non l'ha; egli è e non è il lione » che tutto divora (1); è e non è terribile; è e non è la fe» licità; rende vana la morte e muore (2); è venerabile, non » è venerabile; dice e non dice: Io sono in tutto ». E: « Que» gli che dice: l'ho compreso, non l'ha compreso: chi non lo » comprende, quegli lo comprende; e chi lo comprende, non » lo comprende (3) ».

275. Ma interroghiamo pure i popoli, nei quali il politeismo era dottrina quasi direi esclusiva, i Greci e i Romani. Orfeo, al dire di Lattanzio (4), chiama *primogenito* il Dio vero e supremo, perchè da lui tutte son generate le cose, e davanti a

(1) Forse per la remanazione panteistica di tutte le cose in seno di Brama?

(2) Forse perchè egli è identico agli esseri da lui emanati, che nascono e poi moiono?

(3) Rosmini. *La società e il suo fine*, Lib. III, cap. II.

(4) *Divinarum instit.* Lib. I, c. V.

lui niente è generato; e non sapendo come concepirlo, lo dice nato dall'immenso spazio. Talete Milesio, che dall'acqua dice esser prodotte tutte le cose, suppose una mente; dunque un Dio, e un Dio unico spirituale intelligente, che dall'acqua le trasse. Pitagora fece di Dio l'anima del mondo, ma intanto ne attestò l'unità e la supremazia. Anassagora pure ebbe qual Dio una mente infinita, moventesi per sè stessa. Antistene distingueva tra gli déi popolari e il Dio uno della natura artefice di tutte cose. Cleante e Anassimene avevano qual Dio il cielo; Crisippo la forza di natura fornita di mente divina, una cotale necessità; Zenone la legge stessa eterna della natura; Aristotele esso pure una mente suprema preside a tutte le cose; di Platone per ultimo non occorre parlare, perchè niente di più manifesto quanto la professione ch'egli fa dell'unità di Dio.

276. Meglio degli altri filosofi, anteriori a lui, Platone giunse a comprendere la natura eterna, immutabile, necessaria, in somma divina delle idee, ch'egli chiama giustamente i tipi o esemplari delle cose; e afferma che queste sono l'oggetto della contemplazione di Dio, di cui egli si serve per dar forma alla materia prima. Idee, Dio, materia sono, per il filosofo ateniese, le tre condizioni del mondo visibile, delle cose variabili e passaggiere. Gli eruditi non vanno d'accordo nell'interpretazione della dottrina platonica su questo punto. Secondo alcuni, le idee platoniche sarebbero enti separati, sussistenti ciascuna per sè, non costituenti una stessa cosa con Dio. Se così fosse, Platone sarebbe caduto in un politeismo idealistico. Ma non c'è verun argomento per dire che Platone professasse coscienziosamente questa specie di politeismo. Più tosto egli ammette gli Dei mitologici, come subordinati all'unico Dio, causa prima, efficiente e finale del mondo. Ma qui la contradizione è affatto apparente, giacchè non era nè facile nè prudente a Platone il ripudiare le tradizioni del suo paese e le credenze popolari. Intanto la vera causa prima del mondo è l'unico Dio, che non ha eguale; e gli altri Dei sono per Platone o intelligenze pure e immortali prodotte dal vero Dio, o personificazioni particolari dell'anima universale del mondo anch'essa creata da Dio. Secondo altri poi tutte le idee sarebbero raccolte e unificate nel Verbo (λογος) divino; e così la dottrina platonica si ridurrebbe a un dualismo primi-

tivo, Dio e la materia primitiva e informe, notando tuttavia esser parere di alcuni interpreti che Platone supponesse creata anche la materia prima. Ma quando pure Platone fosse caduto nell'errore di far la materia coeterna a Dio, errore, che ben potè sfuggire anche alle menti più perspicaci, ciò non toglie ch'egli conoscesse la natura del vero Dio, come l'essere primo, eterno, immortale, perfettissimo, causa unica efficiente e finale del mondo visibile, che lo governa con infinita sapienza e bontà. Una prova che Platone, alla guisa di altri sapienti dell'antichità, riconosceva l'unità di Dio, è senza dubio quel nominar *Dio* in singolare, in senso assoluto, ogni qual volta egli parla di cosa che non sia meramente tradizionale. Così nel *Teeteto* dice che, per non andar soggetti al male, bisogna fuggire da queste basse cose agli Dei, o sia alle cose della sfera superiore alla terrestre. « E » questa fuga, soggiunge, consiste nel fare ogni sforzo per ren» derci simili *a Dio*. E *a Dio* ci rende simili la giustizia e la san» tità congiunta colla prudenza ». E poco appresso afferma « che » *Dio* in verun luogo e per niun modo è ingiusto, ma oltre » ogni dire giustissimo ». Nel *Timeo* chiama Dio il *fattore e padre del mondo*, difficile a rinvenirsi colla ragione, impossibile a definirsi; lo chiama l'*essere che sempre è, che non è generato*, perchè tutto ciò che è generato, suppone una causa da cui proviene; ottimo dice dover essere l'*autore del mondo*, l'*autor delle cose*, e lo chiama replicatamente *Dio* in senso assoluto. Questo modo di parlare di Dio ricorre spesso nei libri del filosofo ateniese, sicchè mi pare che ove egli nomina indifferentemente ora *Dio* ora gli *Dei*, intenda per questi ultimi delle anime intelligenti, e perciò partecipi delle cose eterne e immutabili, che, formate, come dice, dalla prima causa, presiedono alle varie parti dell'universo, e lo governano.

277. Dei Romani non parlo, non avendo essi una filosofia propria. Cicerone platonizza, e in molti passi rappresenta Dio ora come una mente sciolta e libera da ogni concrezione mortale, ora come la ragione eterna delle cose, ora come il motor primo dell'universo. Dio lo chiama in senso assoluto, alla platonica; e dove agli altri dèi tutti assegna un'origine, fa il supremo indipendente.

La pluralità degli dèi è cosa tanto assurda, che non poteva a meno di balzare agli occhi anche dei gentili. Cicerone fece nota-

re, benchè di volo, questo assurdo, a Cotta, uno degli interlocutori dei tre dialoghi intorno alla natura degli Dei (1).

278. Quello che possiam dire commune a tutti i sistemi, a tutte le menti di tutti i popoli anche selvaggi, si è ch'essi conoscevano molte perfezioni di Dio, e avevano quindi una qualche nozione di esso che poi malamente applicavano. Per tutti la divinità è cosa, di cui non può la mente umana pensar la migliore; è l'ente cioè di una infinita grandezza, benchè non avessero poi la precisa nozione dell'infinito che scambiavano facilmente coll'indefinitamente grande; è un ente immortale, che non ha principio, che non può aver fine, che è causa di tutto; eterno, beato, sapienza e bontà suprema; in una parola, è l'essere assoluto. Ma appunto perchè dell'assoluto non possiamo avere che un'idea negativa, allorchè l'uomo non conosceva la vera causa di un effetto, facilmente divinizzava quell'essere da cui apparentemente dipendeva quella causa: a tutto ciò che aveva del grandioso, che attirava la sua ammirazione, egli applicava il concetto della divinità; lo stesso faceva di quegli esseri da cui riceveva grandi beneficii o grande aiuto. In breve, egli realizzava poco a poco tutte le idee astratte che si comprendono nell'idea dell'assoluto. Se i sapienti del paganesimo avessero fatto una più severa e piena analisi della nozione dell'infinito e dell'assoluto, e avessero avuto il coraggio di confessare schiettamente la verità in faccia al popolo, di cui temevano svelare gli errori e le superstizioni, non avrebbero continuato a chiamar déi quelli, che pure riconoscevano come generati o comunque prodotti dalla causa unica suprema.

279. Chi mette a confronto le più belle opere dei più elevati intelletti del gentilesimo coi libri del Vecchio Testamento non può a meno di conchiudere che lunga e laboriosa e difficile a rinvenirsi è la via della vera sapienza per l'uomo che cammina senza la fiaccola della divina rivelazione. Colpisce veramente il vedere, come la mente di un Platone a grande stento

(1) *Hæc igitur indocti. Quid vos philosophi? qui meliora? Omitto illa; sunt enim præclara. Sit sane Deus ipse mundus. Hoc credo illud esse*
Sublime candens, quem invocant omnes Iovem.
Quare igitur plures adiungimus deos? Quanta autem est eorum multitudo? Mihi quidem sane multi videntur. Lib. III, c. XVI.

ha potuto intravedere il dogma dell'unità di Dio, senza che tuttavia l'abbia, non dico dimostrato ampiamente, ma nè meno espresso in verun luogo così chiaramente da non lasciar luogo a verun dubio per la mescolanza del vero col falso, avvolta com'ella era nelle pastoie delle false credenze e delle corrotte tradizioni del paganesimo; laddove, se apriamo il Vecchio Testamento, niente troviamo di più ripetuto e inculcato, quanto l'unità assoluta del vero Dio, e la falsità ed empietà del culto idolatrico. E quello che ne colpisce di maggior maraviglia si è, che tali verità non sono difese coll'armi della dialettica, ma col tuono dell'oracolo, colla maestà della divina rivelazione, collo stile semplice ma energico dei profeti. Gran cosa! Tutto il mondo è sommerso nella corruzione, e serve agli déi falsi e bugiardi; appena qualche sapiente, usando del lume della ragione, può a stento sollevarsi sopra la universale superstizione e sospettare l'esistenza del vero Dio, senza aver tuttavia il coraggio di predicarlo e di condannare il traviamento degli uomini che ammettevano la pluralità degli déi. Ma, in mezzo all'universale corruzione e all'errore commune, una nazione ci si presenta, un picciol popolo guidato da uomini che parlano in nome di Dio, e, senza boria nè fuco di umana sapienza, si lasciano addietro le mille miglia i maggiori filosofi del paganesimo, insegnando sotto forme le più spontanee e semplici le verità della più alta metafisica e della morale la più incorrotta, senza mescolarvi un errore, senza occuparsi di vane ipotesi, senza vestir mai il discorso di forme umane e di quelle bellezze meramente retoriche tanto care a ogni classe di scrittori non divinamente inspirati.

Scorriamo tutto quanto il Vecchio Testamento: qual'è la verità più energicamente inculcata, più di spesso ripetuta, più svariatamente rappresentata? Questa: Il vero Dio è uno e solo; Colui che ha creato il cielo e la terra. Tutti gli Dei delle genti sono abominazione e anatema. Per distogliere il popolo d'Israele dal culto idolatrico, Dio lo separa dalle nazioni pagane; gli destina una terra, dove lo conduce con una serie di miracoli, e dove lo impianta scacciandone i re e sperdendone i popoli che la posseggono. Si stringe solennemente un patto fra Dio e il suo popolo. E qual patto? Questo, che il popolo non riconosca altro Dio fuori di lui, e che eseguisca i comandamenti ch'egli loro ingiunge.

istruito, non mancò chi mostrasse anche razionalmente l'esistenza dell'unico vero Dio e la falsità del politeismo e del culto idolatrico. Eccone un esempio:

« Vani sono tutti quegli uomini che non possedono la cogni- » zione di Dio; e dai beni visibili non sono giunti a conoscere » Colui che è, nè, dalla considerazione delle opere, conobbero » chi ne fosse l'artefice:

» Ma Dei regolatori del mondo stimarono essere il fuoco, o » il vento, o il mobil aere, o il corso delle stelle, o la massa » delle acque, o il sole e la luna.

» Se, attratti dalla bellezza di queste cose, le stimarono tante » deità, comprendano quanto più bello di esse sia il loro Si- » gnore: chè l'autor della bellezza è lui che le ha fatte tutte.

» E se ammirarono la virtù e gli effetti loro, intendano da » ciò, che più forte di loro è colui che le fece:

» Chè dalla grandezza e bellezza della creatura si potrà col- » l'occhio della mente vedere il Creatore di queste cose.

» Ma tuttavia a costoro si deve fare ancora un minore ag- » gravio. Chè errano forse pur cercando Dio, desiderosi di tro- » varlo.

» Giacchè lo cercano per mezzo dell'investigazione delle opere » sue, e nella persuasione che le cose che si vedono sono bone.

» Con tutto ciò nè pur essi sono pienamente scusabili.

» Poichè se hanno potuto giungere a saperne tanto da far » giusto prezzo del mondo, come mai non era loro più facile » trovare il Signore del mondo » (1)?

Con questo semplice, ma sodo ragionamento la divina Sapienza condannava tutti gli uomini del mondo, volgo e filosofi; scioglieva in poche parole il problema, intorno a cui sudarono inutilmente i più elevati intelletti del paganesimo, gli sforzi de' quali riuscivano o all'ateismo, o al più ridicolo e assurdo naturalismo, o ad un monoteismo contradittorio, oscillante, trepidante, che non poteva a meno di riconoscere un Essere, principio e fine d'ogni cosa, ma in pari tempo non sapeva sbaraz-

(1) *Sapient.* cap. XIII. Nel resto di questo capo decimoterzo si deplora la miseria di coloro che adoravano, non già alcuna parte o elemento del mondo, ma idoli d'oro, d'argento, di pietra o d'altra materia, rappresentanti uomini morti o animali.

zarsi dalla frotta di tutte le altre deità profane, quantunque s'industriasse di rappresentarle sotto un punto di vista meno ripugnante, togliendovi d'intorno il ridicolo delle favole e delle credenze superstiziose del popolo. Ammiriamo pure il volo sublime della mente di Socrate e di Platone, che, allevati negli errori del gentilesimo, seppero tuttavia svincolarsene per ascendere all'alta sfera delle cose *che veramente sono* (le idee); ma, se fosse vero quel che sostengono alcuni eruditi, che questi gran filosofi videro i libri santi degli Ebrei, potremmo a maggior diritto ripetere a loro condanna, che sono affatto inescusabili, perchè, avendo conosciuto il vero Dio, come dice san Paolo dei gentili in genere, non gli hanno resa la gloria dovuta a Dio.

CAPITOLO NONO.

DEL PANTEISMO E DELLE VARIE SUE FORME.

280. Come il predominio dei sensi e della fantasia trascinò l'uomo a immedesimar Dio colla natura, l'infinito col finito; così per l'opposto l'abuso della riflessione filosofica, non potendo negare direttamente nè mettere in dubio l'esistenza dell'essere infinito e assoluto, ne falsò il concetto per un altro verso, non vedendo nel finito e relativo, se non dei modi e delle esplicazioni dell'infinito. Mentre dunque il naturalismo e il politeismo di qualsiasi specie fa una riduzione dell'infinito nel finito; il panteismo cammina in un senso affatto opposto, e immedesima il finito coll'infinito. Il punto di partenza dei due errori è opposto; quello però a cui arrivano è un solo, l'ateismo; giacchè tanto si nega Dio, adorandone molti, quanto divinizzando il finito e facendone una sola sostanza con Dio. Anzi, se devo dire ciò che io ne penso, il panteismo è assai più pernicioso e più assurdo del politeismo; giacchè la pluralità degli Dei, se da una parte moltiplica l'Uno assoluto, dall'altra lascia almeno la distinzione tra il ceto degli Dei e quello delle cose inferiori; dove il panteismo, riducendo tutto alla sola sostanza divina, rompe i cancelli che separano la divinità da tutte l'altre cose; e coll'immedesimare l'uomo e la natura con Dio, scioglie gli uomini d'ogni risponsabilità e imputabilità delle loro azioni. Una sola specie di politeismo pareggia l'assurdità del panteismo e con lui s'imme-

desima, quella voglio dire che fa una cosa stessa di Dio e del mondo, nel qual sistema la pluralità non è che apparente, e l'unità implicitamente ammessa non manca se non di essere rivelata alla coscienza del politeista. Siccome poi il panteista non può distruggere affatto la persuasione della sua coscienza, che si accorda colla verità di senso commune, della pluralità delle sostanze; ne discende che il panteismo in ultimo non è altro che un politeismo ridotto a sistema e più raffinato.

281. L'essenza del panteismo consiste nel non ammettere altra sostanza, fuorchè la sostanza divina, di cui le creature non sono che o modi, o manifestazioni, o estricamenti. Perciò qualora un sistema filosofico, non solo ammetta, ma realmente dimostri la distinzione sostanziale degli enti finiti e relativi dall'Ente infinito e assoluto, potrà bensì peccare di qualche altro vizio, ma non mai di panteismo. Parimenti, benchè l'autore di un sistema aborrisca da questo errore e faccia ogni sforzo per evitarlo, dovrà tuttavia stimarsi per panteistico, quando il suo sistema ponga tali principii, che questo errore ne discenda per legittima conseguenza, vale a dire qualora in fine dei conti il suo sistema venga a distruggere la distinzione sostanziale fra Dio e le altre cose. C'è, per esempio, chi, copiando il principio rosminiano, insegna che la cognizione delle cose sensibili si forma per via dell'applicazione dell'idea dell'essere ai dati sperimentali; ma poi, quando vengono a parlare della natura di questa idea, negano ch'ella sia l'idea dell'essere communissimo, e sostengono in quella vece che è Dio stesso, il quale si rende a noi lume della ragione. Ma, se così è, noi dunque applichiamo Dio, o almeno l'idea di Dio, alle cose sensibili; e così facendo non possiamo evitare il panteismo, giacchè in ogni ente sensibile non possiamo a meno che veder Dio sussistente in quel dato modo o limite che ci è posto dai sensi.

282. Se l'essenza del panteismo consiste nel non ammettere che la sola sostanza divina, negando agli enti finiti il concetto e l'entità di altretante sostanze vere e reali, separate dalla sostanza di Dio, non è però una sola la maniera colla quale i filosofi riducono o, a meglio dire, pretendono ridurre a unità di sostanza tutti gli esseri che il bon senso e la coscienza distinguono fra loro e dividono dall'Ente assoluto e infinito. A nessuno certamente dei panteisti è mai caduto in mente di ne-

gare la distinzione dell'essere infinito e finito, necessario e contingente, assolnto e relativo. I panteisti però differiscano fra loro pel modo, con cui tentano di conciliare l'unità di sostanza col vario spettacolo dell'universo. Alcuni, ammettendo la realità sostanziale del finito, ne spiegano l'origine per via di emanazione, supponendo che il finito preesista in uno stato di indeterminazione e come in germe nell'essere infinito. Altri, che ammettono anch'essi la realità del finito, lo riguardano, non già come un'emanazione dell'infinito, ma come coesistente con lui, un compimento di esso. Altri per ultimo, non sapendo come spiegare la realità e sussistenza del finito, lo riducono, o apertamente o per via indiretta, a una mera apparenza, a una serie di fenomeni, o a delle forme del nostro spirito, a delle idee.

Così tutti i sistemi panteistici ricadono in alcuna di queste tre forme principali, che sono il panteismo *emanatistico*, il panteismo *realistico*, il panteismo *idealistico*. Il primo considera il mondo come una esplicazione della sostanza divina; il panteismo realistico o considera le modificazioni mondiali come eterne, o ammette la creazione di semplici modi e non di sostanze, ammettendone come eterna la materia prima; l'idealistico nega ogni realità corrispondente ai fenomeni, e nel giro delle cose sensibili non ammette che apparenze, non riconoscendo altra sostanza che l'assoluta, o vero confonde la mente umana colle idee, e queste coll'Essere assoluto.

CAPITOLO DECIMO.

DELL'EMANATISMO.

283. Tutta la teologia antica, dell'ebraismo in fuori, che metteva per cardine la creazione dal nulla di vere sostanze, pare basata sul sistema dell'emanazione. Noi vedemmo infatti che tutti gli antichi sistemi riconoscono un primo principio, da cui scaturiscono tutte le cose, e a cui in ultimo ritornano, perdendo la propria individualità. Questo riscontro è assai facile a farsi nella teologia vedanta, dove Brahma contiene nel suo seno tutti gli esseri, che, distrutti da Siva, per via di remanazione fanno ritorno a Brahma e con lui si confondono.

Il sistema emanatistico fu poi riprodotto dagli stoici, dai neo-

platonici, più tardi da Giordano Bruno e da altri, mescolando le dottrine degli orientali colla filosofia platonica interpretata alla loro maniera.

284. Quantunque abbiamo fatto dipendere questo errore dall'abuso della ragione sopra le verità rivelate e il senso commune, in esso però si scorge ancora una grande influenza dei sensi e della fantasia. A spiegare l'origine delle cose l'emanatista parte dall'idea della generazione corporea in cui il novo individuo preesiste già materialmente nel generante, e trasporta questa idea a tutto l'ordine degli esseri che compongono l'universo. Suppone quindi che tutti gli esseri relativi e finiti preesistano sostanzialmente nell'Essere assoluto e infinito, benchè nello stato informe d'indeterminazione.

Ho detto *sostanzialmente;* giacchè non ogni concetto di emanazione è falso e panteìstico. Se gli enti sono, devono pure avere una causa che li faccia essere. Questa causa deve dunque produrli o emanarli da sè. Ma l'emanazione può intendersi in diversi sensi. Può intendersi come una generazione, un esplicamento; nel qual caso ciò che vien generato o prodotto non fa che staccarsi dalla sua causa, individuarsi col separarsi dal generante. In questa ipotesi il generato preesiste sostanzialmente nella casua generatrice. E può intendersi come l'atto della potenza infinita, che fa sussistere ciò che prima non era se non come possibile, come esemplare o modello, che cioè fa sussistere realmente, sostanzialmente ciò che prima non sussisteva. Presa in questo secondo senso, l'emanazione è il vero concetto di creazione; ed è appunto in questo senso che s. Tomaso usa frequentemente la parola emanazione, per indicare che gli enti finiti provengono da Dio, non già come dalla causa generatrice, ma come dalla causa creatrice o producente dal nulla. Nel concetto dell'emanazione panteistica gli enti finiti emanano dall'infinito come suo esplicamento; in quello di emanazione ortodossa gli enti finiti emanano, non dalla sostanza divina, ma dalla potenza infinita della sostanza divina considerata come causa efficiente.

285. Si dirà che, se l'emanatista riguarda il finito come uscito dalla sostanza divina e da essa separato, sicchè formi un complesso d'individui distinti da Dio, esso non è più panteista, mentre al concetto di panteismo è essenziale quello dell'unità di sostanza. Ma chi ben considera non può durar fatica ad

accorgersi che questa moltiplicità d'individui emanati dall'infinito non è che apparente; giacchè se bene l'emanatista conservi qualche ombra di distinzione tra l'infinito e i finiti, dal momento che questi preesistono sostanzialmente nel primo, il loro individuarsi non toglie che siano una stessa sostanza, un ente medesimo coll'infinito, di cui non sono riguardati dall'emanatista se non come esplicamenti. I diversi individui, per l'emanatista, altro non sono che la sostanza divina, la quale si spande in un dato spazio e opera in diversi modi.

286. Perciò vediamo che gli emanatisti si studiarono sempre di ridurre all'unità il molteplice, foggiando diversi gradi o ordini di generazioni divine, le quali si succedono le une alle altre e in pari tempo si connettono e si riducono all'unità. Di qui nacque anche l'ipotesi dell'anima del mondo, propria tanto dei sistemi antichi, quanto dei neoplatonici, e quella dell'intelletto universale degli averroisti; colle quali ipotesi, dopo avere identificato Dio coll'anima del mondo e colla intelligenza universale, davano poi a questa la virtù di produrre tutte le altre anime e le individue intelligenze, come se fossero tanti atti di una sola e unica sostanza (1). Di più, essi finsero che tutte le cose finite e corruttibili tornassero, per via di remanazione, a congiungersi e unificarsi coll'assoluto. Quindi secondo questa teoria, il finito non è altrimenti prodotto o causato da Dio; esso non è che Dio stesso, il quale assume varie e diverse forme, esplicandosi continuamente, e continuamente ritraendosi in sè stesso.

CAPITOLO DECIMOPRIMO.

DEL PANTEISMO REALISTICO.

287. La differenza tra i panteisti emanatisti e i realisti non è che accidentale e secondaria, mentre in fondo professano il medesimo errore. Gli uni e gli altri ammettono la realità o sussi-

(1) L'ipotesi dell'anima del mondo non è erronea per sè stessa, ma pel solo motivo che in essa l'anima s'immedesima colla divina sostanza, supponendosi emanata da questa, o vero sussistente eternamente con essa. Perciò chi ammettesse un'anima del mondo, ma la facesse provenire dall'atto creativo, non sarebbe per ciò solo panteista.

stenza dell'universo visibile e percettibile; ma, dove gli emanatisti lo fanno derivare dall'Essere infinito e assoluto per via di emanazione o generativa, i panteisti realisti riguardano l'universo come una sostanza unica e identica alla divina, della quale esso è un modo di esistere.

288. Questo errore di antica data ricomparve di tempo in tempo presentandosi sotto diverse forme. Ma su lo scorcio del secolo decimosettimo, Benedetto Spinoza, ebreo olandese, lo ridusse a più studiato sistema.

289. Abusando della definizione cartesiana della sostanza, Spinoza ragionava in questo modo. Tutto ciò che è, deve esistere o in sè o in altra cosa, non potendosi concepire altro in natura se non o una sostanza o un suo modo. Ora, egli è dimostrato esistere in natura la sostanza necessaria, che non esiste in altra cosa, ma in sè stessa e per sè stessa. Questa sostanza non può venir limitata nè da sè stessa nè da altra cosa, e perciò è infinita. Cosa vuol dire infinito? Vuol dire che comprende in sè tutti i modi possibili di essere, tutta la realità, tutte le perfezioni. Perciò non può essere che unica, mentre ripugnano due sostanze infinite. E questa unica sostanza è Dio.

Ma, se non esiste che la sostanza divina, cosa saranno gli altri esseri dotati di intelligenza? cosa sarà la materia? Spinoza risponde senza esitazione che la sostanza divina è il tutto, perchè essa gode di due attributi principali, il *pensiero* e *l'estensione*. Come infinita, la sostanza divina abbraccia tutti i modi possibili, i quali si riducono in ultimo o alla spiritualità, al pensiero, o alla materialità, all'estensione. E aggiunge ripugnare il contrario, cioè che una sostanza possa produrre dal niente un'altra sostanza, perchè la sostanza è ciò che sussiste in sè e per sè, e perciò non può essere prodotta. Che la produzione di una sostanza da un'altra ripugni crede Spinoza dimostrarlo con questo argomento. La sostanza produttrice e la sostanza prodotta non possono avere che o gli stessi attributi, o attributi differenti. Ripugna la prima ipotesi, mentre se hanno gli stessi attributi non sono più sostanze distinte. Ripugna egualmente la seconda, perchè una causa non può produrre un ente diverso da sè, mentre non lo può contenere in sè stesso. Dunque Iddio non poteva produrre gli enti materiali. Dunque la materia non è sostanza, ma un modo distinto della sostanza

divina. Ma nè men poteva produrre degli enti pensanti, perchè il pensiero è modo essenziale della sostanza divina, e perciò tutti gli esseri pensanti non si distinguono sostanzialmente da Dio. Dunque tutti gli esseri che costituiscono il mondo non sono altro che l'unica sostanza necessaria, la sostanza divina.

290. Ricadono nello spinozismo tutti coloro, i quali sostengono la fisica necessità della creazione. Secondo costoro, un Dio senza mondo non è Dio. E perchè? Perchè Iddio è essenzialmente attivo. Come tale, egli non può a meno che operare in qualità di causa assoluta; altrimenti fingiamo in Dio una mera potenza, una potenza che manca del suo atto completo. Dunque Iddio è essenzialmente creatore, creatore ab eterno, e il mondo è necessario. Se è necessario il mondo, esso non si distingue sostanzialmente da Dio, ma costituisce con esso un solo ente, una sola sostanza.

291. Ma allora come può intendersi che Dio crei sè stesso? Davanti a questa terribile difficoltà, il panteista non esita a dichiarare impossibile la creazione sostanziale. Ricorre quindi al solito gioco di parole per ingarbugliare e guastare il concetto di sostanza. « La sostanza, dice il Cousin, essendo *ciò al di là* » *di cui è impossibile concepir cosa alcuna relativamente all'e-* » *sistenza*, non può essere sostanza se non a condizione di es- » ser unica. È troppo chiaro che delle migliaia di sostanze, le » quali si limitano necessariamente l'una l'altra, non si reg- » gono da sè medesime, e non hanno niente di assoluto e di » *sostanziale*.

» Ora, ciò che è vero di mille, è vero di due. So che si di- » stinguono le sostanze finite dalla sostanza finita; ma sostanze » finite mi paiono per poco simili a dei fenomeni, giacchè il » fenomeno è ciò che suppone necessariamente qualche cosa al » di là di sè, relativamente alla sostanza. Non qualsiasi oggetto » dunque è una sostanza; ma c'è della sostanza in qualsiasi og- » getto, perchè tutto ciò che è non può essere che pel suo » rapporto a colui che è quegli che è, a colui che è l'esistenza, » la sostanza assoluta. Là ogni cosa trova la sua sostanza; di » là ogni cosa è sostanzialmente; è questo rapporto alla so- » stanza ciò che costituisce l'essenza di ogni cosa..... Ma se » ciascuna cosa partecipa dell'assoluto e dell'eterno pel suo rap- » porto alla sostanza eterna e assoluta, essa cangia e perisce

» ogni momento per la sua individualità, o sia *per la sua* » *parte fenomenale,* che versa in un flusso e riflusso continuo. » Dal che risulta che l'essenza delle cose o la loro parte ge» nerale è ciò che vi è di più reale e di più nascosto, e che » la loro parte individuale dove pare che trionfi la loro reali» tà, è veramente ciò che ha più dell'apparente e di meno » reale (1). »

È dottrina antichissima che le esistenze finite partecipano del non essere, appunto perchè la loro sussistenza è contingente, e perciò i filosofi più antichi solevano chiamarle *non enti,* quando invece definivano le idee per *le cose che veramente sono,* come quelle che non possono pensarsi come non esistenti, non essendo esse che la possibilità delle cose, gli eterni loro esemplari. Quando pertanto il Cousin si limitasse a dire che i reali finiti, considerati in paragone della loro essenza eterna e assoluta, che è in Dio, sono più tosto non enti, perchè la loro realità è contingente, egli non farebbe che riprodurre una dottrina antica e di tutta evidenza. Ma egli fa di più: egli riduce l'individualità a un mero fenomeno; egli considera come sostanza ciò unicamente, *al di là di cui non si può concepire più niente relativamente all'esistenza;* dal che poi inferisce, che migliaia di sostanze, le quali si reggano a vicenda e si limitino scambievolmente, non hanno niente di sostanziale. Dunque, siccome le sostanze finite in realtà suppongono al di là una sostanza infinita, e per certo si limitano scambievolmente, nel sistema del Cousin non sono vere sostanze, ma sono meri fenomeni. Tanto è vero, che poi soggiunge, le sostanze finite per lui non essere quasi che fenomeni, per la ragione che appunto il fenomeno è ciò che suppone qualche cosa al di là di sè, *relativamente all'esistenza.* In breve ecco il suo argomento. Sostanza è ciò, al di là di cui è impossibile concepire più niente per rapporto all'esistenza; in altre parole, sostanza è ciò che sussiste per sè. Ma niente di finito sussiste per sè, mentre le cose finite si limitano scambievolmente. Dunque il finito non è sostanza. Cosa sarà? Niente più che un complesso di fenomeni. Così non c'è altra sostanza che l'assoluta e divina. E siccome il Cousin non mette in dubbio la realità dei fenomeni, per

(1) *Fragmens philosophiques,* vol. I. p. 369, 350.

questo lato (1) il suo sistema coincide con quello di Spinoza. I fenomeni sono reali: nessun fenomeno o accidente senza una sostanza; ma non c'è che una sostanza unica; dunque il pensiero e l'estensione sono attributi di quest'unica sostanza assoluta. Per quanto il signor Cousin protesti di non essere nè voler essere panteista, e possa citare in sua difesa delle proposizioni da lui emesse che sembrano escludere questo errore, non può tuttavia cancellare quell'altre in maggior numero che lo stabiliscono.

CAPITOLO DECIMOSECONDO.

DEL PANTEISMO IDEALISTICO.

292. L'idealismo è quel sistema che, non riconoscendo o non sapendo dimostrare validamente la realtà degli esseri, finisce per non ammettere se non l'ordine delle cose ideali. Questo errore applicato alla teologia genera il panteismo idealistico.

293. Convien distinguere però due specie di idealismo, e quindi anche di panteismo idealistico, vale a dire gl'idealisti obiettivi, e gl'idealisti subiettivi. Alla prima specie appartengono coloro, i quali ammettono, non in parole soltanto, ma in effetto, l'obiettività delle idee, distinguendole sostanzialmente e numericamente dallo spirito umano, il quale non fa che intuirle o contemplarle, senza confondersi con esse. Alla seconda specie appartengono coloro, i quali o espressamente o implicitamente riducono le idee a non essere altro se non modi o fenomeni del nostro spirito, confondendo le idee coll'intuizione e colla percezione e, alcuni, anche colle sensazioni.

294. Egli è chiaro che tutti coloro, i quali non riescono a dimostrare la certezza della realità delle cose, sia che lo facciano a bello studio, come la filosofia critica la quale stabilisce che delle cose noi non abbiamo se non una cognizione fenomenale, sia che rovescino in questo errore senza avvedersene, se poi vogliano confessare e riconoscere l'esistenza di Dio, devono riuscire al panteismo idealistico, perchè ogni filosofia non può a meno di proporsi come fine la cognizione del-

(1) Considerato sotto altri rispetti, il sistema del signor Cousin s'immedesima coll'idealismo trascendentale, di cui più avanti.

l'Assoluto. Ora, tutti costoro sono costretti dal principio del loro sistema a ridurre tutto l'universo all'idea, e l'idea all'Assoluto. Dunque dal loro sistema non si può trarre che questa conseguenza: l'universo non è che l'idea manifestantesi e sviluppantesi in tutti i suoi modi possibili.

295. Fra i panteisti idealistici obiettivi io non dubito di collocare il Malebranche, non già perchè questo sublimissimo ingegno e religiosissimo uomo abbia inteso professare questo errore, ma perchè questo errore si contiene nel suo sistema senza che egli siasene avveduto. Secondo Malebranche, al nostro spirito splende continuo l'essere ideale, cioè, com'egli dice, l'idea generale dell'essere. Ma questo essere ideale vero obietto, distinto dal nostro spirito, è poi da lui immedesimato con Dio stesso. E in questo essere, cioè in Dio noi vediamo tutto. Gli stessi corpi non esercitano alcuna attività sull'anima nostra o sia sui nostri sensi, ma è Dio che produce immediatamente in noi tutte le sensazioni e i cangiamenti degli esseri tutti, i quali non hanno punto ragione di vere cause seconde, efficienti, ma unicamente di cause occasionali. Ora, se Dio opera tutti i cangiamenti, se noi vediam tutto in Dio, noi dunque non vediamo nè possiam vedere o conoscere altro che Dio e ciò che Dio opera nelle cause occasionali. Ma Dio è una stessa cosa coll'essere ideale che ci rende intelligenti e che, secondo il Malebranche, contiene tutti gli esseri. Dunque bisogna venire in ultimo al panteismo idealistico; e non giova il dire che si ammette la realità degli enti finiti e quella di Dio, perchè non basta ammettere questi veri, ma bisogna che non siano esclusi dal sistema, dal principio fondamentale (1).

(1) A questa classe di panteisti appartengono tutti coloro i quali, mentre accordano che tutto si conosce per mezzo dell'idea dell'essere, confondono poi quest'idea con Dio; essi professano con ciò la teoria del Malebranche. Ciò si può riscontrare nell'opera *Institutiones philosophiæ theoreticæ in usum Prælectionum, auctore* Francisco Rothenflue, *S. I. professore Philosophiæ in Collegio s. Michaëlis, Friburgi Helvetiorum*, stampata nel 1842. A pagina 236 della *Psicologia* si leggono queste chiare parole. « Idea *τοῦ esse simpliciter* est norma omnis cognitionis: atqui » idea *τοῦ esse simpliciter* obiective spectata est *ens a se*, et hinc ens » realissimum seu Deus; ergo Deus est nobis norma omnis cognitionis » obiectiva. » Con questa sentenza si viene a ridurre Dio all'idea dell'essere; e l'essere ideale poi l'autore, copiando la teoria rosminiana, dice

296. Gl'idealisti subiettivi negando ogni valore alla cognizione del reale e riducendo tutto l'essere all'idea considerata come forma del nostro spirito o suo prodotto, non si potrebbero dire a tutto rigore panteisti, ma più tosto scettici in logica, subiettivisti in ideologia, e atei di conseguenza. Essi però pretendono alla cognizione dell'assoluto e dell'infinito, col quale immedesimano il finito e relativo, dopo aver concentrato il tutto nell'idea. Quindi è che il panteismo idealistico è un risultato delle loro teorie, per quanto questo loro errore non sia nè unico nè principale.

297. Il panteismo idealistico subiettivo è un parto dell'idea-

altrove che, applicato alle sensazioni, dà la cognizione sperimentale. Ma se alle sensazioni si applica Dio, la cognizione che ne risulta avrà Dio per oggetto. E non vale ch'egli dica che l'idea dell'essere senza più è Dio *obiettive spectata*. L'idea guardata anche in sè non è che *idea*, mera idea; la *realità* è fuori di essa, come tale, cioè come forma dell'essere. Molto più che l'idea, e qualunque idea, essendo *essenzialmente obiettiva*, non si può riguardare se non obiettivamente, vale a dire in sè, nella sua propria natura, come cosa distinta e separata dal nostro spirito. Cos'è l'idea non guardata in sè stessa? Io non lo so, come non so cosa sia il sole non guardato in sè stesso. Ben si può distinguere l'idea considerata in noi, cioè come sta presente a noi, nella sua indeterminatezza, e l'idea considerata in Dio in cui esiste, come a così dire, in suo proprio subietto. Ma anche quando per commodità di discorso diciamo di considerare l'idea *in noi*, intendiamo di considerare l'idea obiettivamente, cioè come obietto del nostro spirito; solo vogliamo restringerci a riguardarla nel limite in cui ci si dà a contemplare, limite che essa in Dio non ha, mentre in Dio c'è tutto quanto l'ideale, e s'immedesima colla divina essenza. Quando poi l'autore vuol confermare il suo principio coll'autorità di san Tomaso, di sant'Agostino e di altri, non si avvede che, dove questi affermano che Dio è il principio e la norma della nostra cognizione, parlano in un senso assai largo, e poi non fanno di Dio un'idea; laddove il nostro Autore afferma assolutamente, che, non già l'*essere semplicemente preso* (ciò che conterrebbe ancora il panteismo reale), ma l'*idea* dell'essere preso così è Dio stesso; errore capitalissimo. Oltre ciò l'autore non ci pare interpretar rettamente le dottrine degli scrittori da lui citati. Per esempio, da ciò che san Tomaso dice la verità consistere nella relazione delle cose coll'intelletto divino, non discende che l'Angelico confonda la forma della nostra cognizione con Dio stesso o coll'intelletto divino. D'altra parte san Tomaso nega espressamente che Dio sia il primo noto e che sia noto per sè. Ora è ben chiaro che quell'idea che si riconosce come forma dell'umana cognizione deve preesistere in noi prima della cognizione stessa ed esserci nota per sè, mentre è quella che ci fa conoscere l'altre cose.

lismo trascendentale nato in Prussia per opera del Kant e che venne spinto fino all'ultima conseguenza dall'Hegel.

298. Kant aveva detto che l'umana intelligenza, non potendo pensare se non in modo conforme alle sue leggi, non poteva per conseguenza dire con certezza che le cose siano veramente quali le appariscono, e che in pari tempo non poteva nè pur negarlo. Per lui non era certo se non questo, che lo spirito umano giudica delle cose secondo delle forme subiettive sue proprie. E perciò tutto il mondo esteriore non è conosciuto in sè, come reale, ma solamente come fenomenale, e veste le forme del subietto conoscente.

299. I filosofi della scola germanica che vennero dopo Kant, se bene abbiano tentate altre vie per sciogliere il problema della filosofia, non deviarono però mai dalla direzione tutta subiettiva data da Kant; tutti svolsero le conseguenze virtualmente contenute nell'idealismo trascendentale da lui fondato. Amadeo Fichte, per esempio, non ammise come preesistenti delle forme conoscitive nè una materia della cognizione, nè idee connate col nostro spirito. Egli stabilì come fatto primigenio e supremo, e in pari tempo come principio primo della cognizione e della scienza, l'esistenza del *me*, il quale con un suo atto produce, pone, crea sè stesso e il *non-me* e ogni cosa. E ciò che è pur singolare, l'*io* ponendo sè stesso per sè, è l'agente primo e assoluto e insieme il prodotto dell'atto! Il *non-io* poi cos'è nel sistema di Fichte? Nulla più che una produzione dell'*io*. Dunque il discepolo di Kant fece un passo di più verso l'assoluto idealismo; perchè dove quello non negava la realità delle cose ma solo diceva non potersi dimostrare, questi riduce ogni realità a una creazione dell'*io* per mezzo della riflessione.

300. Schelling, discepolo di Fichte, s'inoltrò un passo di più, traendo da questo sistema una legitima conseguenza. Se l'oggetto non è che una produzione del soggetto, l'uno e l'altro vengono a identificarsi. Dunque l'*io* e il *non-io* non sono che una stessa cosa veduta sotto diverso rapporto. Questa è la teoria dell'*identità assoluta*. Per Schelling è impossibile a concepirsi un soggetto che non sia in pari tempo oggetto, nè un oggetto che non sia in pari tempo soggetto.

301. Ridotte per tal modo tutte le cose all'unità e identità

assoluta, Hegel cercò qual fosse cotesta cosa; e dedusse che questa cosa altro non poteva essere che l'*idea*. E perchè? Perchè niente si può conoscere se non sia *oggetto* del nostro pensiero. Ma l'unico oggetto che il nostro pensiero può rappresentarsi, è l'*idea*, mentre la realità stessa tutta quanta non può pensarsi se non come oggetto, cioè come idea. Dunque tutte le cose si riducono all'idea; idea che prende varie e diverse forme, e anche opposte anzi contrarie, e così si trasforma in tutte le cose, e uscendo dal nulla, al nulla ritorna. Ella così *diventa* subietto e obietto, idealità e realità, ente e nulla, assoluto e relativo, eternità e tempo; e la sua propria essenza consiste appunto nel *diventare*, che è il punto medio fra il nulla e l'essere. Il diventare non essendo che un continuo flusso dell'essere, ha come sue leggi intrinseche due movimenti, per l'uno de' quali si accosta continuamente al nulla, mentre per l'altro tende continuamente all'infinito e all'assoluto.

302. In che modo da questi sistemi si può trarre il panteismo? Non è forse più ovvia la conseguenza che, se nessuna realità la nostra mente ha ragione di affermare, ma tutto lo scibile si concentra nel subietto pensante, anzi nel puro pensare, non può da questi sistemi altro dedursi che lo scetticismo in logica e l'ateismo in teologia? Quest'è difatto la conseguenza più diretta e più legitima che possa trarsi dall'idealismo trascendentale, come accennammo pocanzi (296). Ma poichè questi filosofi parlano pure dell'Essere assoluto, e sembrano ammetterlo, se coi loro sistemi si vuol conciliare questa larva di sostanza divina da loro confessata, la conseguenza che ne scaturisce è il più ardito panteismo. Così l'*io* di Fichte, considerato nella sua attività, prima dell'esercizio della stessa, prima che egli si limiti e circoscriva ponendo contro di sè il *non-io*, è infinito, indipendente, assoluto. Dunque l'*io* di Fichte è Dio. Ma esso è anche ogni cosa, perchè niuna cosa è se non in quanto l'*io* la pone, la crea, la mette contro di sè, rendendosi così finito e limitato. Dunque, se nell'*io* c'è ogni cosa, e l'*io* è Dio, ogni cosa è Dio.

Dicasi lo stesso del sistema dell'identità assoluta. Se non può darsi subietto che non sia anche obietto, e questo s'immedesima con quello, il finito è identico all'infinito, il contingente al necessario; tutto è Dio.

E l'idea di Hegel che altro è se non il *tutto?* E se questo

tutto diventa assoluto e relativo, idealità e realità, eternità e tempo, com'è possibile, come imaginabile una qualunque distinzione sostanziale tra Dio e il creato? Cos'è anzi la creazione, se non l'atto dell'idea che *diventa* ogni cosa, trasformandosi in mille maniere? Ciò non toglie che il sistema dell'Hegel contenga anche il nullismo.

303. Ma il panteismo di questi filosofi non è già solo una conseguenza dei loro sistemi intorno alla filosofia prima; essi lo deducono da sè stessi, senza far misteri. Fichte identifica Dio coll'ordine morale del mondo, il qual ordine non bisogna dimenticare che è anch'esso un prodotto dell'*io*. Aggiunge poi che non si può attribuire a Dio l'intelligenza e la personalità senza formarne un ente finito simile a noi. Il che sarebbe verissimo, quando si prendesse l'intelligenza e la personalità che si predica di Dio in un senso univoco con quella che si predica dell'uomo. Ma in bocca di Fichte questa è una bestemmia, perchè viene ad escludere anche il senso analogico che è l'unica via che ci resta per arrivare a qualche cognizione di Dio. D'altra parte Fichte considerava l'*io* come infinito e assoluto, che poi passava a diventar finito e circoscritto al primo momento che si poneva, e ponendosi dava luogo al *non-io*, cioè all'oggetto, pel quale atto l'*io* passava dallo stato di natura illimitata a quello di intelligenza e persona; quasi che (oltre all'assurdo dell'*io* non intelligente e infinito) l'oggetto limiti e circoscriva l'*io*, mentre invece, se l'*io* ha qualche specie di infinità, questa la partecipa appunto dal suo obietto essenziale, che è l'idea dell'essere universalissimo. Fichte inoltre sosteneva non potersi senza superstizione concepir Dio come una sostanza a parte, per la ragione, diceva, che una sostanza significa un ente dotato di sensività, collocato nello spazio e nel tempo, tanto il sensismo era ancora radicato nelle menti perfino di questi, bisogna pur confessarlo, acuti e profondi pensatori! Dunque Dio 1.° è impersonale, e non può essere infinito, se non a condizione di non essere intelligente, di non fare alcun atto d'intendere; 2.° Dio non è e non può essere una sostanza distinta e separata dalle sostanze finite, ma o non è punto sostanza, o è tutte le sostanze ridotte a unità assoluta.

304. Schelling è forse ancora più esplicito. L'assoluto, secondo il sistema dell'identità, non è nè finito nè infinito, nè essere

nè conoscere, nè subietto nè obietto, ma è quel punto in cui si confonde e sparisce ogni opposizione, ogni differenza. L'assoluto quindi è l'assoluta identità del reale e dell'ideale, della pluralità e dell'unità; è l'assoluta indifferenza del differente; è l'*uno* che al tempo stesso è *tutto*. Fuori dell'identità assoluta non c'è niente di reale, cosicchè niente di finito esiste in sè, ma tutto ciò che è e che a noi si presenta come reale, non è che uno svolgimento dell'uno assoluto. Dal che s'inferisce 1.° non esistere che un solo essere identico, cosicchè ogni differenza tra le cose è puramente quantitativa e non qualitativa, e il finito, prodotto di una riflessione tutta relativa, non ha che una realtà apparente. 2.° L'essere assoluto si rivela nella produzione eterna delle cose le quali non sono altro che forme dell'essere unico e assoluto, non sono che manifestazioni dell'essere divino sotto forme determinate. E queste manifestazioni si producono per le opposizioni o correlazioni che si appalesano a diversi gradi dell'esplicamento totale, in cui incontrasi un predominio diverso ora dell'ideale, ora del reale, cosicchè queste opposizioni non sono che l'espressione dell'identità (1). Pertanto l'Assoluto del Schelling è il *Tutto nella sua forma primitiva*, o sia Dio, che *si manifesta nella sua forma secondaria*, o sia nella natura. Il primo è il *Dio implicito*; il secondo, o sia l'universo visibile, è il *Dio esplicito*.

305. Per Hegel poi l'Assoluto non è che l'idea; e questa è la sostanza unica e universale, in cui tutte le differenze spariscono, perchè dessa è tutt'insieme ideale e reale, obietto e subietto, eternità e tempo. La causa e l'effetto non sono che l'identico essere guardato sotto due differenti aspetti. E la vita dell'idea consiste nel movimento immanente, pel quale essa tende continuamente a esplicarsi per una parte negli apparenti esseri della natura, e per l'altra a ritornare al nulla, giacchè il nulla e l'essere sono identici, e secondo il principio dei buddisti, il nulla è il primo principio a cui tutto ritorna. Toccato questo punto estremo, non c'è più luogo a ulteriore traviamento della ragione umana.

306. Avvertasi, come in tutti questi sistemi l'Assoluto, considerato come anteriore a ogni suo atto, non è nè infinito nè finito, ma indeterminato, impersonale, e così è più tosto indefinito.

(1) *Vedasi il* Tenneman *nel Manuale della Storia della Filosofia.*

Dall'istante ch'egli passa al suo atto, o ponendosi come un *io*, o rivelandosi alla coscienza, egli con ciò stesso si determina, si limita e si particolarizza, diventando intelligenza e persona. E siccome tutto ciò avviene nel nostro *io*, nell'identità del reale e dell'ideale, nel nulla che diventa essere e che torna al nulla, è chiaro che l'Assoluto della scola germanica non è altro che l'*umanità* che s'individualizza nei singoli uomini, i quali poi ritornano nel primitivo nulla. Però, mentre questi sistemi, veduti nel loro ultimo risultato, sono eminentemente panteistici, da un altro lato, non ammettendo essi altra realità che la subiettiva, mentre l'obiettivo s'identifica con essa, e insegnando apertamente che l'Assoluto si manifesta e si limita da sè medesimo nell'uomo, da questo lato si presentano infetti di antropomorfismo idealistico, più sottile e raffinato dell'antico antropomorfismo tutto sensuale e fantastico, ma non meno assurdo. Ogni individuo umano non è che una forma, in cui il Dio implicito, il Dio indeterminato, universale, impersonale si determina e diventa finito; forma accidentale e transitoria che svanisce e si annulla col perire dell'individuo umano, il quale non fa che ricongiungersi o fondersi, per così dire, nel Dio implicito, alla stessa maniera per la quale nel sistema buddistico tutte le cose contingenti tornano al primitivo nulla.

CAPITOLO DECIMOTERZO.

IL PANTEISMO CONSIDERATO NELLE SUE PERNICIOSE CONSEGUENZE.

307. A dimostrare l'assurdità del panteismo si può partire tanto dall'intrinseca sua natura, quanto dalle conseguenze, illogiche non solo, ma anche perniciose che ne seguirebbero, qualora si ammettesse come vero. Cominciamo a considerare il panteismo sotto questo secondo rispetto. E tra le tante conseguenze perniciosissime che si potrebbero trarne legitimamente, perchè l'errore quanto è più complesso, tanto è più fecondo di altri errori e dei mali che loro tengono dietro, scegliamo le più gravi e manifeste.

308. 1.° Il panteismo commette l'estremo dell'empietà, negando tutte le perfezioni proprie dell'essere divino e facendolo autore o partecipe di tutte le nequizie della creatura. Tolta infatti di mezzo la distinzione e separazione essenziale e reale tra la so-

stanza infinita e la sostanza finita, qual'è la perfezione che questo Dio mostruosissimo può conservare? Egli non è più libero, perchè il suo sognato esplicamento nei diversi esseri è necessario come la sua natura; e non è più onnipotente, perchè non può creare niente, ma solo manifestarsi, svolgersi nelle varie forme dell'essere, le quali non possono succedersi le une alle altre se non seguendo le sue leggi intrinseche e necessarie. Non è più santo nè sapiente nè benefico, perchè, identico sostanzialmente all'uomo, partecipa di tutti i difetti, di tutte le colpe dell'uomo.

309. 2.° Il panteismo conduce direttamente al fatalismo e all'immoralismo. L'uomo individuo che si persuade di essere una forma, un'apparizione della divinità, se vuol essere coerente col suo principio, non può imputare a sè medesimo il male da lui commesso, come nè pure il bene. D'altra parte, come può mantenersi la distinzione tra il bene e il male, tra la virtù e il vizio, dove in ogni atto di qualunque natura non può vedersi altro che un atto della sostanza divina? Però, se il panteista volesse essere conseguente, egli non dovrebbe darsi verun pensiero d'infrenare le proprie passioni, nè fare veruno sforzo per conseguire la virtù, ma secondare ora il bene ora il male, o lasciandosi trascinare dal bono o dal cattivo istinto, o seguendo la legge subiettiva dell'utile e del piacevole preponderante. E qual prezzo può egli fare della virtù e del dovere, se nel suo sistema la morte non è altro che l'assorbimento dell'individuo nella specie, dell'uomo nell'umanità astratta e ideale, del finito nell'infinito? Dunque non si dà vita futura, se non quella dell'infinito indeterminato e impersonale, e perciò non si dà nè pena nè ricompensa. Guai, se il panteista fosse così conseguente in pratica, come è assurdo in teorica!

310. 3.° Il panteismo rende ridicola, anzi impossibile ogni religione. È una conseguenza dell'immoralismo. Oltre ciò, se l'universo non è che un'esplicazione della divina sostanza, la preghiera è inutile, perchè Dio non può a meno che esplicarsi in tutti i suoi modi possibili; è anzi ridicolo a pensare che il Dio esplicito preghi e adori il Dio implicito! E qual culto può concepirsi, dove è tolta ogni dipendenza, ogni distinzione sostanziale e reale fra Dio e gli altri esseri? Se l'uomo adora Dio porge un culto a sè stesso!

311. 4.° In politica, il panteismo è sovversivo d'ogni ordine e d'ogni autorità. Ogni ordine e ogni autorità fra gli uomini in tanto è legitima e ha virtù di obligare i cittadini, in quanto al di sopra degli uomini esiste una legge eterna e immutabile di giustizia, di cui le podestà umane non sono che esecutrici e rappresentanti. Togliete la distinzione fra gli uomini e Dio, e allora avrete al grado di verità certissima il moderno sofisma della sovranità del popolo, vale a dire del complesso di tutti gl'individui dell'umana specie senza distinzione di sorta. Vero è che qualche panteista potrebbe soggiungere che la distinzione tra chi comanda e chi obedisce, o meglio tra chi deve comandare e chi deve obedire, è rispettabile in quanto che non è che una forma in cui si ésplica l'essere divino. Ma qualche altro panteista gli potrebbe soggiungere che le ribellioni, le guerre cittadine e le sovversioni degli Stati godono esse pure dello stesso privilegio. D'altra parte, se tutti siamo una stessa cosa con Dio, il panteista, volendo essere conseguente, dovrà accordarci che nessuna differenza affatto può sussistere tra individuo e individuo, nè men quella che stabilisce l'essenza della società civile e politica, e però tutto deve esser commune fra gli uomini.

312. 5.° E difatti il panteismo, in diritto, conduce direttamente al socialismo e al communismo. La famiglia, la patria, la proprietà devono essere organizzate, secondo i communisti, in maniera di servire alla communione indefinita dell'uomo co' suoi simili e coll'universo; conseguenza dell'identità che insegnano i panteisti esistere tra l'uomo individuo e la specie umanità. La proprietà, secondo essi, è rottura di communione, sorgente del male. La divisione delle famiglie, delle nazioni, dei beni impedisce il libero esplicamento e progresso dell'uomo, e stabilisce l'isolamento, l'individualismo, la casta. A togliere questi inconvenienti è necessario sopprimere ogni proprietà, stabilire il communismo; sicchè non esista più nè il diritto domestico nè quello di stato e di nazione, nè quello di proprietà materiale, ma tutti gli umani individui godano di una perfetta e assoluta eguaglianza, non già solamente nei diritti di natura che sono inamissibili e inalienabili, ma in ogni altro diritto anche acquisito e nascente dalla disparità naturale di sesso, di età, di condizioni accidentali. Dunque la famiglia, per non essere una *casta*, non

deve più riconoscere il diritto del padre sopra la moglie e i figli, la città non deve riverire e obedire un capo, la proprietà materiale non deve legarsi all'individuo nè passare dall'uno all'altro per titolo di eredità, di donazione, di compera e vendita, o d'altra maniera. Questi sogni da frenetico, i quali per altro non sono che anticaglie nella storia del sofismi, sono un frutto legitimo del panteismo e dell'antropomorfismo dei moderni, che non è se non un panteismo subiettivo. Infatti, ammesso una volta che l'uomo non è che una manifestazione dell'assoluto, e che il suo ultimo destino consiste nel maggiore esplicamento e progresso possibile delle sue facoltà nel ciclo dei beni presenti, il panteista non può a meno che considerare come un vizio, un egoismo la proprietà, e come un'oppressione, una tirannide l'ineguaglianza di qualunque specie, perchè questa inceppa e limita il progresso, e introduce una divisione nella società, la quale non può, a suo avviso, raggiungere la sua perfezione fuorchè nella communione assoluta di tutti i mezzi e di tutti i diritti.

Ma siccome questa communione non può essere realizzata e organizzata se non colla fondazione di un novello ordine sociale, il panteista inventò il socialismo, che non è se non un fantasma a cui egli presta un culto, come se fosse una realtà. L'individuo, in questo sistema, non possiede: chi possiede è la società, e i soci o cittadini non sono che funzionari, tra i quali vengono poi ripartiti e distribuiti i beni a norma di una legge da stabilirsi dagli amministratori. Ma eccoci per disavventura all'ineguaglianza! In questa novella società c'è ancora chi amministra e presiede, e chi è presieduto e amministrato! Ciò dimostra che il delirio dei socialisti e dei communisti, come ogni altra specie di delirio, si fonda in un circolo e in una contradizione più o meno assurda e patente, secondo il modo con cui si tenta di dar forma a tali sistemi. Intanto è manifesto che tutte queste sono dirette e immediate conseguenze di una filosofia che, negando la sostanziale distinzione fra l'Essere assoluto e gli esseri finiti e relativi, nega per conseguenza 1.° ogni distinzione di diritti, 2.° ogni ordine sociale, 3.° ogni culto e religione, 4.° ogni argomento di divina providenza, 5.° ogni fede e persuasione di una vita futura, ogni timore di castigo, ogni speranza di ricompensa.

CAPITOLO DECIMOQUARTO.

CONFUTAZIONE DIRETTA E GENERALE DEL PANTEISMO.

313. Ma passiamo a considerare il panteismo nella sua stessa essenza, a fine di combatterlo di fronte. Non credo che possa darsi errore più mostruoso e assurdo di questo; il materialismo non è così stupido; l'ateismo stesso è meno empio e meno presenta di ripugnanza, mentre, se nega Dio, non ne finge almeno uno che atterra di un colpo tutta la logica e che disonora non meno la divinità che l'umanità stessa.

314. E da prima si rifletta di passaggio che il panteismo offende il bon senso e contradice al testimonio il più certo e irrefragabile della coscienza. Qual uomo, se non delira, potrà persuadersi di non essere un individuo sussistente in sè medesimo, distinto e separato da tutti gli altri, ma tutto all'opposto di aver commune con gli altri uomini, con tutti gli esseri dell'universo, anzi con Dio stesso una medesima sostanza? Ciò che distingue un individuo o subietto umano da ogni altro essere reale è il sentimento corporeo e intellettivo. Uno può bensì persuadersi di aver in commune con altri l'uso di cose che non sono nè propriamente sue nè altrui. Allora ciò che costituisce il commune non è che una relazione veduta dalla mente, qual sarebbe la relazione di diritto che più individui hanno al godimento di un bene; qual sarebbe eziandio la relazione che ha l'ente ideale verso tutte le cose e tutte le intelligenze, il quale, avendo in sè la natura di obietto intelligibile che è fuori d'ogni spazio e d'ogni tempo e non ha limiti, è intuíto da molti senza nè moltiplicarsi, nè immedesimarsi con essi. Ma non è così del sentimento, il quale è cosa così propria esclusivamente del subietto, che non può in niun modo esser proprio di due, e ancor meno di tutti. E il sentimento, come subietto, per quanto imperfetto e limitato si finga, è così completo e finito in sè stesso, che nulla affatto gli manca di ciò che è necessario alla sussistenza. È dunque impossibile che un subietto intelligente di mente sana possa, non dico persuadersi, ma nè men sospettare di non essere altro che o un atto, o un modo, un attributo di un'identica sostanza che non è lui, ma di cui egli non sia che una parte o un accidente. Lo stesso dicasi del senso corporeo. Questo ha

per termine un corpo di una data estensione: oltre i limiti di questo corpo esso non si estende, come nessun altro subietto senziente può sentire il di lui corpo subiettivo. E questo fatto dell'individualità di ogni subietto razionale si presenta così chiaro e scolpito alla coscienza d'ognuno, che il volersi persuadere del contrario riesce impossibile, finchè si ascolta il bon senso. Ora, ciò che il senso commune dichiara impossibile, il panteista ce lo vuol far credere come un fatto, venendoci a dire che noi, come ogni individuo umano, non siamo che o un modo o un esplicamento dell'unica sostanza finita e infinita ad un tempo!

315. Ma l'assurdità del panteismo risalta all'occhio con tutta la sua forza, allorchè si considera ch'esso contradice direttamente alla legge ontologica nascente dall'intrinseco ordine dell'essere. Quest'ordine intrinseco importa 1.° che niente manchi all'essere di ciò che è necessario alla sua sussistenza; 2.° che nei modi, negli accidenti o nelle qualità dell'essere non si dia contradizione.

Ciò posto, se il panteista ci accorda non solamente la distinzione concettuale, ma anche la realtà dei due ordini dell'essere, finito e infinito, contingente e necessario, assoluto e relativo, non ci è più difficile il dimostrargli ch'egli, non riconoscendo che una sola e identica sostanza, viene a urtare contro il principio di contradizione e ad assentire al più spaccato assurdo che possa concepirsi. Infatti, acciò un subietto finito o una sostanza finita possa sussistere, è indispensabile ch'essa abbia un atto primo, da cui sorgano tutti gli atti secondi che non sono se non i suoi modi di essere passaggieri e accidentali, quelli che diconsi fenomeni. Anzi, questo atto primo dell'essere è appunto la sua sostanza. Ma i fenomeni seguono la legge della sostanza, da cui emanano; cosicchè la natura di quelli non può in veruna maniera differire essenzialmente dalla natura di questa, non essendo i fenomeni altro che azioni, atti secondi, modificazioni fluenti dall'atto primo, nel quale inesistono e con cui formano una sola cosa, e da cui non possono separarsi se non mentalmente. Se dunque i fenomeni o i modi e gli accidenti dell'essere fanno una stessa cosa coll'essere medesimo, e d'altra parte questi modi o accidenti sono finiti contingenti passaggieri e mutabili, necessariamente deve dirsi che anche l'atto primo o la sostanza da cui provengono e con cui fanno una stessa cosa,

sia mutabile contingente finito, quantunque, finchè quell'atto primo è, perduri nella sua identità. Ma la sostanza unica ammessa dal panteista è necessaria infinita immutabile assoluta, quantunque si esplichi sotto tutte le forme finite mutabili contingenti. Dunque il panteista accoglie come una verità, e verità incontrastabile, la maggiore possibile di tutte le assurdità, cioè che una sola e medesima sostanza contenga nel suo seno qualità e attributi, non solo diversi e anche opposti, chè in ciò non c'è assurdo, ma fra loro ripugnanti nel massimo grado. L'unica sostanza del panteista è tutt'insieme finita e infinita, necessaria e contingente, mutabile e immutabile, eterna e prodotta nel tempo, assoluta e relativa; anzi è sapiente e ignorante, ottima e malvagia, beata e soggetta al dolore e alla morte. Stando pertanto il principio che la legge dei fenomeni segue la legge delle sostanze, si può stringere così il panteista. O voi impugnate l'esistenza di una sostanza necessaria e infinita; e allora come potete spiegare quella anche solo dei fenomeni finiti e contingenti? Come può stare il contingente senza il necessario? O voi impugnate l'esistenza delle sostanze finite e non volete ammettere che la sostanza infinita; e allora come può stare il fenomeno senza una sostanza, l'atto secondo senza l'atto primo, il modo dell'essere senza l'essere stesso? E se ammettete questa sostanza in cui il fenomeno inesista, come potete concepire che il *fenomeno* sia un modo dell'*assoluto*, il *contingente* un modo del *necessario*, il *mutabile* una maniera di essere dell'*immutabile?* Tanto vale il dire che il nulla è un modo dell'essere, o vero che ciò che potrebbe non essere è un fenomeno, un esplicamento, una qualità di ciò che non può non essere, che è tutto ciò che può essere, e lo è essenzialmente, sempre fu, sempre sarà, e sarà nello stesso modo! Bisogna dunque conchiudere o alla necessità dell'universo, o alla contingenza della natura divina cioè all'ateismo; giacchè è impossibile che in un medesimo subietto possano convenire attributi e qualità che si escludono a vicenda. Ma il panteista non nega l'esistenza di queste proprietà escludentisi mutuamente, cioè finite e infinite, necessarie e contingenti. Dunque, per essere coerente, deve ammettere anche la distinzione reale delle sostanze, cioè una sostanza a cui convengano e con cui siano una stessa essenza la necessità, l'infinità, l'eternità e simili; e delle sostanze a cui appar-

tengano e di cui siano modi propri i fenomeni o accidenti finiti, mutabili, contingenti.

316. Inoltre, il panteismo, introducendo il vero concetto di creazione, introduce nell'ordine dell'essere una necessaria ripugnanza. La contingenza del finito è cosa che a niun panteista venne mai in mente d'impugnare. Ma il concetto di contingenza implica il concetto di cosa che non ha in sè la ragione della propria esistenza, che non sussiste per sè e da sè, ma riceve la propria sussistenza da una causa, la quale non sia contingente come lui. Dal momento adunque che un essere è riconosciuto come contingente, è anche riconosciuta una causa che lo produsse. Ma se questa causa l'avesse prodotto, non dal niente, ma da altra cosa, e questa fosse eterna e necessaria, allora si incontrerebbe un'altra ripugnanza; giacchè in tal caso quest'essere sarebbe in parte necessario e in parte contingente; necessario nella sua materia primitiva, contingente nella sua determinata e individuale sussistenza. Il panteista non rifiuta queste conseguenze; vuol dire ch'egli non fa il difficile quando trattasi di enormi contradizioni logiche e ontologiche. Dimostrato infatti che la forma e l'individualità di un essere è contingente, resta dimostrato del pari che è contingente tutta quanta la sua realità, perchè, se anche si volesse passare per bona l'ipotesi di una materia primitiva, informe e indeterminata, dal momento che si può concepire senza ripugnanza la non sussistenza di un individuo, lo stesso può concepirsi anche della materia primitiva, e così si dimostra allo stesso senso commune la sua contingenza. Dunque il panteismo, ammettendo l'identità sostanziale dell'essere necessario e contingente, introduce una ripugnanza nell'intrinseco ordine dell'essere. L'essere contingente non può negarsi; l'esistenza del medesimo per via di creazione è impugnata; dunque esiste un ordine dell'essere senza una ragion sufficiente.

317. Più che si analizza il principio panteistico dell'unità di sostanza, più si vengono scoprendo novi e più palmari assurdi. Ne vedremo più di uno, quando prenderemo in esame le diverse forme del panteismo. Per ora restringiamoci a un solo che è commune a tutte le forme. Il panteista, rifiutando il principio di creazione come ripugnante, pretende che il complesso delle cose finite non altro sia che un esplicamento, una manifestazione

che fa l'assoluto, la sostanza unica e necessaria, di tutte le sue forme o i suoi modi possibili. Ma, omettendo di parlare del troppo ridicolo assurdo che si contiene nell'ipotesi che l'infinito possa manifestarsi, esplicarsi, compiersi nelle cose finite, anzi, che l'infinito sia mai suscettibile di un esplicamento qualsiasi, dimandiamo unicamente, se questo esplicamento ebbe o non ebbe alcun principio. Se non ebbe alcun principio, ma si pretende che sia eterno, si ammette una serie infinita, ciò che ripugna persin ne' termini. Un esplicamento non può avvenire se non o istantaneamente o per una serie di atti. Nel primo caso si compie in un istante, e perciò appunto non può esistere ab eterno; ma questo non è l'esplicamento dei panteisti, il quale si riferisce all'ordine dei fenomeni che si percepiscono e che manifestamente avvengono per serie. Ora, questa serie, appunto come tale, è una successione, e ogni successione è di sua essenza finita e temporanea almeno nel suo cominciamento. I panteisti sono dunque costretti ad ammettere, che l'esplicamento della sostanza unica e assoluta, nell'ipotesi, non si potrebbe fare che nel tempo. Sia pure che il mondo si riduca in fine a una serie di semplici fenomeni, privi d'ogni sostanza corrispondente; diamo per cosa possibile un tanto assurdo. Intanto bisogna riconoscere una causa efficiente dei fenomeni, delle apparenze sensibili, giacchè anche le apparenze sono pure qualcosa, non sono il nulla. E questa causa, supposto che non sia creatrice di sostanze, sarebbe almeno creatrice di modi, di fenomeni. Cosa vorrebbe dire creare dei fenomeni, se non fare che ciò che prima non era se non come possibile, come pensabile, passi alla realità? Giacchè il panteista non vorrà negarci che altro è pensare un fenomeno come possibile, altro averne una reale percezione. Se dunque l'esplicamento dell'assoluto avviene nel tempo, ebbe un principio; se esso non può effettuarsi se non per via di creazione, cosicchè si tenga per assentato che, prima dell'esplicamento, di ciò che ora esiste nel mondo niente esisteva se non come meramente possibile o pensato, ne discende che il panteista, per non voler ammettere la creazione di sostanze, si arrende ad ammettere la creazione di accidenti, la quale non toglie il misterioso, benchè tenti sostituirgli l'assurdo. Infatti, diamo pure che il mondo non sia che un complesso di fenomeni, e che questi siano altretante manifestazioni dell'as-

soluto. Se però, come abbiamo dimostrato, queste avvengono per via di creazione, mentre ci fu un tempo che non erano se non come possibili, l'assoluto che, nel sistema panteistico, li crea in sè stesso, certamente fa esistere in realtà ciò che prima non esisteva. Dunque il mistero non è tolto, ma si è rivestito di molti assurdi, quali sono l'ipotesi di un assoluto che si svolge e perciò non è assoluto; quella di una sostanza infinita che crea i suoi modi di essere, il che equivale a creare sè stesso, non essendo i modi che astrazioni della mente, quando si considerano come separati dalla sostanza; quella di un infinito che riceve in sè o crea in sè dei modi finiti; o finalmente quella di fenomeni, di modi, di accidenti che non si trovano in veruna sostanza.

CAPITOLO DECIMOQUINTO.

CONFUTAZIONE DEL PANTEISMO SOTTO LE DIVERSE SUE FORME.

ARTICOLO PRIMO

CONFUTAZIONE DELL'EMANATISMO.

318. La teoria dell'emanazione non è che l'alterazione del concetto di causa prima o di creazione. Il concetto di creazione implica il concetto di realizzazione di ciò che non era non solo come modo, ma nè men come sostanza; l'idea di emanazione implica solamente l'idea o di manifestazione di ciò che esisteva in istato latente, o del districamento d'una realtà anteriormente esistente ma confusa con altre realtà, o dell'esplicamento di ciò che esisteva di già in un germe e quindi con tutte le sue parti costitutive. L'emanazione dunque, qualunque ne sia l'aspetto, dà per supposta la preesistenza sostanziale delle cose che si producono, e quindi la preesistenza dell'universo nella sostanza divina.

319. Tutte le ripugnanze, tutti gli assurdi che s'incontrano nel panteismo propriamente detto, sono propri anche dell'emanatismo, il quale non ne differisce se non per la sua indole fantastica e poetica, più tosto che filosofica. L'emanatismo infatti dà per supposta la durata eterna degli enti finiti e contingenti, i quali da prima non esistono che in germe o in uno stato latente e implicato, ed esistono nell'infinito come nel loro seno, formanti con lui una stessa sostanza. Di più, nella spiegazione

dell'esplicamento del finito dall'infinito, esso si lascia condurre dai sensi e dall'imaginazione, prendendo la norma dalla generazione propria di tutti gli esseri viventi, la quale non è se non lo svolgimento di un germe. Ammette quindi che dall'infinito e assoluto possa generarsi il finito e contingente, di cui non può darsi assurdo più manifesto. L'eterno e infinito di fatti, se genera, la sua generazione è a lui coeterna, e il generato è uguale al generante; per cui la generazione divina non può a meno che presentarcisi come un mistero, tolto il quale, noi conosceremmo l'essenza stessa di Dio. Al contrario non si può ammettere in Dio una generazione simile a quella degli esseri finiti, senza fare di Dio un essere finito, qualunque poi fosse il modo imaginato di questa generazione o emanazione che voglia dirsi. È inutile il dire che il sistema emanatistico contiene nel suo seno il materialismo, il fatalismo, l'immoralismo, e tutte le altre conseguenze dell'errore panteistico.

ARTICOLO SECONDO

CONFUTAZIONE DELLO SPINOZISMO.

520. Spinoza non deriva già il finito dall'infinito per via di emanazione o d'altra maniera, ma, falsando l'idea dell'infinito e quella di sostanza, finge una sostanza unica dotata di pensiero e di estensione infinita, come suoi attributi.

521. Vediamo i principali assurdi di questa teoria.

1.° È assurdo il concepire il pensiero e l'estensione come due attributi di una stessa e unica sostanza. Il pensiero è semplice, cioè non risulta di parti: come quindi è ridicolo l'attribuire il pensiero a ciò che è composto di parti, che perciò è inerte e molteplice, così non lo è meno il dare al pensiero l'estensione. Dunque il pensare e l'essere esteso sono due proprietà che hanno fra loro una diversissima natura e che non possono quindi considerarsi come inerenti a una sola e identica sostanza; ma il pensiero non può esistere che in una sostanza immateriale, inestesa; e l'estensione non può convenire alla sostanza pensante, ma solamente a una sostanza materiale e composta.

2.° È ancora più assurdo il concepire una sostanza estesa, e in pari tempo dotata d'infiniti attributi. Ogni esteso, appunto perchè molteplice cioè composto di parti, è di sua natura fi-

nito e limitato. Per quanto l'estensione anche pura, lo spazio, si finga immensurabile, interminabile, pure dal momento che la sua essenza sta nell'estensione, questa può ricevere dei limiti, se non al di fuori, almeno al di dentro. Esteso dunque e infinito sono due concetti che si escludono reciprocamente. Per cui l'infinito spinoziano, che ha in sè l'estensione come attributo, si riduce a una contradizione nei termini. Di più: altro è l'estensione, altro la materia contenuta nell'estensione o sia nello spazio. Spinoza, riducendo tutto al pensiero e all'estensione, non si avvide che veniva a sopprimere la materia estesa, la sostanza corporea, che è altra cosa diversa dall'estensione.

3.° La teoria dello Spinoza si fonda sopra una falsa nozione dell'infinito. Egli suppose falsamente che la sostanza infinita, per essere infinita, deve contenere in sè tutti i modi dell'essere, e la realità tutta quanta. Non vide che l'infinito è bensì concepibile da noi, ma non comprensibile; che può pensarsi con un'idea negativa, ma non può pensarsi con un'idea positiva, mentre non possiamo in questa vita averne la percezione. Perciò ha supposto falsamente che nell'essere infinito dovessero entrare tutti i modi, tutte le perfezioni possibili e proprie degli esseri da noi percepiti. Veramente vi entrano, come dicono i teologi, in un modo eminente, come nella loro causa esemplare ed efficiente, ma non vi possono entrare come realità, essendo modi e perfezioni finite per loro essenza. Inoltre, l'infinito non è già la somma degli esseri, mentre ogni somma è di sua natura finita e limitata, dove all'incontro l'infinito è unità e semplicità perfettissima, non può accogliere in sè nè il più nè il meno, e non è modificabile in verun modo o grado. L'asserire pertanto che, se l'infinito non comprende in sè l'universo, non è più infinito, mentre c'è qualcosa che non è lui e di cui quindi egli manca, è lo stesso che asserire che l'infinito, per essere infinito, deve essere anche finito, vale a dire che per essere ciò che è, deve essere e non essere a un tempo ciò che è. Quando i panteisti vogliono innestare il finito nell'infinito, oltre che non si curano di questa patentissima antilogia, fanno mostra di non intendere la nozione dell'infinito, all'esistenza del quale è affatto indifferente quella del finito, perchè questo non entra punto nell'essenza dell'essere, di cui non è che un termine estrinseco affatto e accidentale.

4.° Il sistema di Spinoza si fonda, come già si è detto, so-

pra una falsa interpretazione della definizione cartesiana della sostanza. Cartesio aveva detto che la sostanza è ciò che non ha bisogno d'altra cosa per sussistere, o sia è ciò che sussiste per sè. Spinoza ne conchiuse che tutti gli esseri finiti, non sussistendo per sè, ma avendo bisogno di Dio per sussistere, non sono sostanze, e non si possono concepire se non come semplici attributi dell'unica sostanza che sola sussiste per sè o da sè. Ma, per quanto inesatta o incompleta fosse la definizione cartesiana, essa non mirava a definir la sostanza se non in relazione cogli accidenti. L'accidente è ciò che non può concepirsi esistente in sè e per sè, ma ha bisogno per sussistere di altra cosa cioè della *sostanza* (*sub-stantia*, quasi ciò che *sta sotto* agli accidenti, che sono i modi nei quali si fa percepire da noi la sostanza). La sostanza invece è ciò che non ha bisogno d'altra cosa per sussistere, cioè è il primo atto, pel quale un essere è, e in cui si fondano gli accidenti; è ciò che primo corre alla mente quando si pensa un essere reale e sussistente. Altro è però definire la sostanza in relazione cogli accidenti, coi modi di cui è fornita; altro il cercare il principio o la causa, per la quale una sostanza snssiste. Sotto questo rispetto, altro è l'essere che sussiste per sè, perchè improdotto e assoluto, il quale solo è sostanza assoluta e necessaria; e altro è l'essere che sussiste per sè relativamente a' suoi modi che si considerano astrattamente, ma che dipende nella sna sussistenza da altro essere, cioè dalla sostanza assoluta come da causa efficiente.

322. 5.° Ma Spinoza impugnò la possibilità di una produzione delle sostanze, fondandosi su questo argomento, che le sostanze prodotte non possono avere se non o gli stessi attributi della sostanza produttrice, o attributi differenti. E in primo luogo egli nega che una sostanza possa produrne un'altra che abbia attributi differenti, pel principio che una causa non può produrre ciò che non contiene in sè stessa. Il principio è vero, ma la deduzione è falsa. Una causa non può produrre che effetti simili a sè: simili, ma non identici; altrimenti, se l'effetto è già contenuto nella sua causa come effetto reale e sussistente, egli non è più effetto, e la causa non è vera causa, mentre produrrebbe ciò che già esiste! Concediamo dunque che nessuna causa può produrre un effetto che non sia simile a sè, che deva contenere ciò che è nell'effetto, ma neghiamo che deva o possa produrre

un effetto identico a sè, o vero che deva o possa contenere in sè l'effetto sotto la stessa forma e nella stessa maniera. Così è vero che la causa infinita contiene in sè eminentemente, cioè di un modo perfetto e infinito ciò che essa communica di un modo finito alle sostanze da lei create. In questo senso le sostanze prodotte hanno i medesimi attributi e le stesse perfezioni che si trovano nella sostanza produttrice, perchè vi si trovano sotto altra forma, non già nella forma reale, ma come in causa esemplare ed efficiente; e perciò ne differiscono essenzialmente, giacchè passa un'essenziale differenza tra l'esemplare e l'esemplato, tra la causa efficiente e la sostanza effettuata. Spinoza stabilisce il principio che la causa non può produrre ciò che non contiene in sè stessa. Noi soggiungiamo, che di ciò che un essere già contiene in sè stesso non può essere causa in senso proprio. La vera causa è quella che produce cosa che non contiene in sè stessa, ma che ha unicamente in sè l'attività e le condizioni per produrla. Tali sono appunto in Dio l'esemplare delle cose, la potenza attiva e assoluta di effettuarle o sia di realizzarne l'esemplare, e la volontà di operare con questa potenza.

323. L'altra parte del dilemma Spinoziano era, che, se le sostanze prodotte hanno gli stessi attributi della loro causa, non sono sostanze distinte da essa. Rispondiamo in primo luogo che le sostanze prodotte hanno attributi che rispondono all'esemplare esistente in Dio, ma non già gli stessi attributi reali. Inoltre, bisogna distinguere la differenza specifica dalla differenza numerica. Più sostanze numericamente distinte possono avere gli stessi attributi, la stessa natura, vale a dire una natura specificamente identica. Ciò prova la possibilità che sussistano più sostanze, le une indipendenti dalle altre quanto alla sussistenza, non però indipendenti dalla causa prima, perchè più sostanze di specie identica non possono concepirsi se non come finite.

324. E qui possiamo rispondere anche a quell'altro sofisma commune ai panteisti e a tutti coloro che negano la possibilità stessa della creazione intesa nel suo vero senso di produzione sostanziale di esseri finiti. Essi calunniano il dogma cristiano, quasi che facesse uscire il mondo dal nulla, e oppongono l'antico assioma che *ex nihilo nihil fit*. Ma non è punto vero che il dogma cristiano, antico quanto il mondo, ponga il *niente* per un fattore della creazione. Questo rimprovero è dovuto agli he-

geliani che fanno Dio dell'essere indeterminato, impersonale, anzi dell'essere che ancora non è essere, che giace quasi tra l'essere e il nulla, che sta nel diventare, e da lui fanno derivare per emanazione il mondo. Per noi Dio colla sua intelligenza forza e volontà è il principio dell'essere e della vita. Sarebbe vero che noi deriviamo dal nulla il mondo, quando non insegnassimo che Dio è l'essere perfettissimo, che, come intelligente ha in sè i tipi di tutte le cose, e come attività e potenza che si stende a tutto il possibile, ha in sè la virtù di far sussister ciò che prima non sussisteva, comunque il fatto sia arcano e misterioso. L'assioma poi che col niente si fa niente, è più tosto riferibile all'ordine del creato, dove, se non preesiste la materia, l'uomo non può produrre coll'arte veruna cosa. Ma trasportato in Dio non dà verun senso, perchè Dio, se produce qualcosa, lo produce appunto dal niente; cioè lo crea, lo fa sussistere, mentre prima non sussisteva nè men come materia informe, ma solo come possibilità.

325. Ciò basti dello Spinoza. Quanto al signor Cousin, noi vorremmo pure scusarlo dal panteismo, prendendo in un senso molto largo quelle sue espressioni che riguardano la definizione della sostanza e la natura delle sostanze finite che a lui somigliano assai a dei fenomeni; potrebbe intendersi ch'egli mirasse a dimostrare la dipendenza che le sostanze finite hanno, quanto all'esistere, dalla sostanza assoluta, come da loro causa effettrice, quantunque una tale interpretazione non sia in pieno accordo colle sue parole. Certo che, trattandosi quivi di purgarsi dalla taccia appostagli di panteista, si poteva pretendere un maggior rigore d'espressioni. Ma dove pare ch'egli stesso abbia rinunciato alla benignità de' suoi lettori, è in quel passo dove, parlando di Dio, si esprime così: « Il Dio della coscienza non è già » un Dio astratto, un re solitario relegato oltre i confini della » creazione sul trono deserto di una eternità silenziosa e d'un'esi» stenza assoluta, che s'assomiglia al nulla stesso dell'esistenza; » egli è un Dio a un tempo vero e reale, a un tempo sostanza e » causa, sempre sostanza e sempre causa, non essendo sostanza » se non perchè causa, nè causa se non perchè sostanza, es» sendo cioè causa assoluta, unità e moltiplicità, eternità e » tempo, spazio e numero, essenza e vita, individualità e tota» lità, principio fine e mezzo, al sommo dell'essere e al suo più

» basso grado, infinito e finito tutt' insieme, triplice insomma, cioè
» Dio natura umanità ad una volta. Infatti, se Dio non è tutto,
» egli non è niente; s'egli è assolutamente indivisibile in sè, è
» inaccessibile, e per conseguenza incomprensibile, e la sua in-
» comprensibilità è per noi la sua distruzione. Incomprensibile
» come formula e nella scuola, Dio è chiaro nel mondo che lo
» manifesta, e per l'anima che lo possiede e lo sente. Presente da
» per tutto, egli ritorna in qualche maniera a sè stesso nella co-
» scienza dell'uomo, di cui costituisce indirettamente il mecca-
» nismo e la triplicità fenomenale pel ripiegamento della sua
» propria virtù e della triplicità sostanziale di cui egli è l'iden-
» tità assoluta (1). »

Questo passo non ha bisogno di commenti. La più decisa intenzione d'interpretarlo benignamente non potrebbe riuscire all'intento, a meno di alterare il senso delle parole e delle proposizioni che ne risultano. Cousin si schermisce dell'accusa di panteismo col dire che egli distingue Dio dal mondo, facendo quella causa e questo effetto. Ma, oltre che ammette la necessità della creazione, la quale necessità ci riconduce al panteismo, l'asserire, come fa, che Dio è tutt'insieme finito e infinito, che è Dio natura e umanità, che se non è tutto non è niente, per tacere del resto, si è professare apertissimamente l'identità di Dio colle creature, o per lo meno il sistema emanatistico. D'altra parte non c'è quasi panteista che non riconosca in parole la creazione del mondo, riservandosi però a spiegarla in modo da ridurla ora al naturalismo, ora all'emanatismo, o ad altro errore. Non occorre dire di più. Più tosto osserveremo che il panteismo cousiniano, se in alcuni luoghi pare che propenda al realismo, in altri s'immedesima coll'idealismo germanico, tale essendo l'indole dell'eclettismo seguito dal filosofo parigino.

ARTICOLO TERZO.

CONFUTAZIONE DEL PANTEISMO IDEALISTICO.

326. Gl'idealisti obiettivi sbagliano in questo che confondono l'essere ideale generalissimo, presente al nostro intuito, con Dio stesso. Al quale errore essi vengono indotti dal considerare che l'essere ideale ha caratteri divini, mentre ci si presenta

(1) *Fragmens phil. Préface de la prem. édition.*

come necessario eterno immutabile. Tale è appunto l'errore del Malebranche, il quale, come vedemmo (1), pretende che nell'essere generale si contengano tutti gli esseri; e Dio solo è colui che può contenere in un senso tutti gli esseri. Ma non considerò quella mente per altro sì elevata, che l'essere generale non può essere che ideale, cioè rappresentativo, contenente l'intelligibilità delle cose, ma non già le cose reali; e che ripugna il ridurre Iddio a una idea; è lo stesso che annullarlo. Non si accorse che, se noi vediamo tutto nell'essere generale, e quest'essere è Dio, ne segue che, siccome delle cose noi predichiamo ciò che ci presenta l'idea, e l'idea ci presenta l'essere, che, a suo parere è Dio, noi dunque predichiamo delle cose Dio stesso. E poi, tutto ciò che si vede in Dio è Dio. I reali finiti si conoscono bensì mediante l'idea, ma non si vedono nell'idea, perchè in essa non sono. Si conoscono coll'idea, ma in pari tempo si *percepiscono* in sè stessi, o meglio nel nostro sentimento che viene modificato dalla loro azione.

327. Gl'idealisti subiettivi non meriterebbero una seria confutazione, se non fosse che le loro stranissime teorie, avvolgendosi nelle nubi di un'oscurità, figlia dell'errore, la quale da molti è riputata profondità, non s'infiltrassero, per così dire, poco o tanto anche nelle scuole catoliche a rovina della gioventù studiosa.

Per cominciare da Fichte, ci vien quasi voglia di ammirare il coraggio di cui fece prova, quando prese a stabilire che il nostro io è niente meno che l'attività stessa assoluta e infinita, la quale si pone, crea sè stessa, e pone e crea poi l'universo e perfin Dio! Vero è che il filosofo di Conisberga gli aveva già appianata la strada col suo subiettivismo: restava però a dimostrare che, non solamente la cognizione, ma le cose stesse conosciute s'identificano col *me* conoscente; e Fichte diede intrepidamente il gran passo, non degnando nè meno d'un guardo le enormi contradizioni e assurdità, contro cui cozzava. E in vero, secondo Fichte, il non-me non esiste se non per effetto del me che lo pensa, giacchè pei subiettivisti non esistono le cose se non dipendentemente dal nostro pensiero. Esso, non essendo che una modificazione del me, non ha altra realità fuorchè quella

(1) Ideol. n. 288 e segg.

che il me pensante gli attribuisce. Anzi, ciò che è più singolare, il me non è intelligente e non è persona se non quando, ponendo sè stesso, si contrapone il non-me, e così viene a limitarsi con una prima apertissima contradizione. Il non-me non esiste che per il me, e questo non esiste che per il non-me, il quale è condizione indispensabile, acciò il me si pensi e si ponga! Dunque il mondo esteriore è necessario e assoluto nè più nè meno che il me. Dunque l'idealismo trascendentale che non accorda alcuna realità al non-me, ma solo all'io che lo pensa, a quell'io ch'esso traduce poi in una mera idea, cade in manifesta contradizione, in un circolo.

Inoltre, se l'io è l'attività stessa assoluta, come mai questa può incontrare dei limiti al di fuori e venir circoscritta? L'Assoluto può egli ricevere dei confini? può degradarsi allo stato di ente finito? Fichte imagina l'io stesso che si limita da sè, che oppone a sè stesso il limite del non-me. Peggio! da una parte si lascia ancora sussistere ciò che si negava, la realità del non-me, distinta e separata dal me, giacchè, se è posto da lui, non però s'immedesima con lui, altrimenti se fosse identico, invece di limitarsi, si estenderebbe nella sua sfera. Dall'altra parte come poter concepire che l'Assoluto voglia ciò che lo circoscrive e lo scema? Non è forse questo una cosa contro natura? Il panteista potrà ridersi di questa maniera d'argomentare, giacchè nel suo sistema è pur troppo vero che il non-me s'immedesima col me, e che l'uno e l'altro non sono infine che un esplicamento dell'Assoluto. Ma noi potremo compiangere cotesto mostruoso e illogico Assoluto che per essere intelligente e personale ha bisogno di esplicarsi, e nell'esplicarsi si limita e circoscrive.

E poi il non-me è niente di reale; esso è un'apparenza, e niente più, giacchè s'immedesima col pensiero che lo crea. Ma il me non esiste nè pur lui che per l'opposizione del non-me. Ora, ciò che non esiste se non per virtù di un chè apparente, non può avere una più soda realità della sua condizione; eccoci al nullismo in due passi. Oltre ciò l'io pone sè stesso necessamente e ciecamente, giacchè prima di porsi non esiste, e quando si pone non è ancora intelligente, mentre l'intelligenza l'acquista coll'atto del porsi; eccoci al fatalismo, anzi peggio, alla più strana delle contradizioni, mentre ciò che non è, diventa per una sua propria attività!

L'errore di Fichte nasce dal falso supposto che l'io non sia

altro che pura attività, e non passività ad un tempo. Egli non vide nell'uomo altro che *pensiero*, puro pensiero, dimenticando che l'uomo è anche *sentimento;* il quale di natura sua è passivo. Considerò di poi che l'uomo non può parlare se non di ciò di cui egli ha coscienza, perchè infatti, fino a tanto che una cognizione non è avvertita, essa per noi è come se non fosse. E da ciò dedusse falsamente che niente è, se non è pensato e avvertito, quasi che le cose non esistessero prima che siano da noi pensate; e ancorchè non siano da noi pensate. Suppose dunque che il punto di partenza dello spirito umano sia l'attività del pensiero che si riflette sopra sè stesso. Ma egli è certo che, prima della riflessione sopra sè stesso, il pensiero fa un'altra riflessione sopra il sentimento; ciò che implica la preesistenza del sentimento al pensiero. Quando perciò il Fichte dice che l'io pone sè stesso, egli parla di un ordine di riflessione che ne suppone un altro, suppone cioè quella riflessione che precepisce il sentimento, atto primo dello spirito, il quale è già posto, e non può essere posto da sè stesso, mentre è passivo.

328. Schelling aveva infatti notato questo sbaglio del Fichte di prendere per punto di partenza il pensiero determinato che si ripiega sopra sè stesso, mentre prima di questo deve pur esistere l'io come sentimento. Lo aveva notato, ma per urtare egli stesso in un altro scoglio non minore; giacchè pretese poi che quel sentimento fosse radice e fonte di tutto, tanto dell'*io* che del *non-io*, venendo così per altra via alla stessa conclusione del Fichte. Egli tentò levar via quel muro di opposizione che il Fichte aveva alzato tra il *me* e il *non-me*; imaginò un germe commune d'entrambi, un punto in cui s'identificassero perfettamente, e che fosse tutt'insieme obietto e subietto, ideale e reale, un *io* senza confine; e questo è l'*Assoluto* di Schelling, punto di partenza della sua filosofia. Fichte era partito da un'attività ideale a suo modo e subiettiva; Schelling all'incontro parte da un'attività ideale e reale ad un tempo, perchè l'*oggetto*, o sia la natura, o comunque il *non-io* è per Schelling il reale, per quanto questo reale non esista se non per l'*io*, e così sia un reale apparente, o vero ideale, cioè una contradizione o un bel nulla. Schelling colloca dunque la natura davanti allo spirito, il *non-io* davanti all'*io*. Cosicchè non è lo spirito che produca la natura, ma è dalla natura che procede lo spirito.

Ma cos'è poi per Schelling la natura? Essa è l'essere universale,

l'attività assoluta allo stato di pura possibilità, che ha in potenza un esplicamento infinito, e che, realizzata negli esseri, chiamasi universo; e l'unione poi di questi due aspetti dell'essere costituisce il gran tutto, l'assoluto, che è tutt'insieme uno e moltiplice.

Questo assoluto, che si ésplica per virtù propria, ascende per gradi allo stato di coscienza, alla libertà che si concilia, così vuol Schelling, colla necessità. Considerato in sè e nella sua origine, l'essere assoluto non ha veruna forma determinata; non è che una mera possibilità di tutte le cose; ma, per la legge del progresso continuo, egli svolgesi e prende tutte le forme dall'infima alla più elevata.

Tostochè poi il nostro spirito, che è una forma che prende l'assoluto, è giunto colla filosofia a riguardar sè stesso come l'attività assoluta, svolta da prima nella natura e poi nella coscienza, e ha potuto affermare l'identità di tutte le cose, del reale (natura) e dell'ideale (l'io), dell'obiettto e del subietto, allora è giunto a contemplare l'Assoluto.

Dove Fichte comincia dall'io, dal subietto, Schelling all'incontro parte dall'obietto, dalla natura, da cui fa sortire l'*io*, come un ultimo grado d'esplicamento in cui l'assoluto si compie. Perciò Schelling vien classificato tra gl'idealisti obiettivi. Ma siccome le cose stesse, la natura, non hanno per Schelling altra esistenza che quella che s'immedesima coll'*io*, quella che consiste nell'indifferenza del differente; così l'obiettività schellinghiana non è che apparente. In realtà il suo sistema (che anche riguardato come obiettivo sarebbe falso per più ragioni) in ultimo si confonde con un pretto subiettivismo.

Oltre ciò si vede manifestamente la falsità della teoria anche nella pretesa identità del subiettivo coll'obiettivo, dell'ideale col reale. L'assoluto, determinandosi, si cangia in tutte le cose. Ma in che modo? Per via di *rappresentazione*, cosicchè le cose non sono reali, ma fenomenali; l'unico reale è l'assoluto; al quale risultato Schelling era venuto per evitare lo scetticismo della filosofia critica! Questa infatti insegnava che noi non possiamo essere certi della realità delle cose in sè, ma solamente delle loro rappresentazioni, non dei noumeni, ma sol dei fenomeni. Schelling imaginò all'incontro, che di un sol reale siamo certi, il quale è l'assoluto. L'assoluto essendo la condizione necessaria, la stessa possibilità di tutto, non può mettersi in dubio. Ma questo reale è poi quello che si trasforma

in tutte le cose. Ecco l'identità assoluta di Dio, della materia, dello spirito umano, in somma d'ogni cosa. Ora, noi osserviamo 1.° che l'identità del reale coll'ideale, del subietto coll'obietto non si può concepire fuorchè nell'essenza divina, di maniera però sempre che, se ben Dio sia identico sotto ogni rispetto come essenza o sostanza, l'idealità si distingue tuttavia dalla realità come forma o modo dell'essere. All'incontro nell'ordine delle cose da noi conosciute e dell'universo, il reale si distingue sostanzialmente dall'ideale, avendo caratteri affatto opposti e contradittorii. 2.° Se l'assoluto, al parere di Schelling, consiste nell'indifferenza del differente, nell'identità assoluta in cui spariscono le differenze del subiettivo e dell'obiettivo, dell'ideale e del reale, siccome questa identità assoluta non può concepirsi fuorchè per via d'astrazione, ne segue che l'assoluto schellinghiano non è alla fine che un mero astratto. 3.° Se il finito non è reale, ma fenomenale soltanto, e il fenomeno è una rappresentazione dell'assoluto, come può concepirsi che l'assoluto sia rappresentato o rappresentabile dal finito? il necessario dal contingente? l'eterno dal temporaneo? « Indarno, dice Rosmini, » egli (il panteista) farnetica di mescere insieme questi due » oggetti in un solo, siccome l'ubriaco mesce due liquori in un » bicchiere: un abisso li parte, egli non può francarlo, non » imaginarlo, non conoscerlo (*N. Sag. vol. III*) ».

329. Non bastava la produzione di tutte le cose dal seno dell'*io* nè l'avere ridotto ad assoluta identità l'*io* e il *non-io*. Questi errori lasciavano ancora tentabile una via per semplificare ancora di più l'assoluto, e ridurlo al niente, lui e tutte le cose. In questa via si mise francamente Giorgio Hegel affermando che al di sopra dell'identità del subietto col subietto c'è l'idea, e che questa diventa ogni cosa, cosicchè l'assoluto non consiste che nel diventare. L'idea si trasforma per mezzo del pensiero in tutte le cose, le quali poi ritornano al primiero stato, cioè al nulla.

Qui il nullismo ha toccato l'estremo suo punto; e credo che non ci sia bisogno di analisi critica. Il niente non può analizzarsi; molto meno quel niente che è tutt'insieme qualche cosa, anzi ogni cosa. Se poi Hegel ci opponesse che il suo punto di partenza non è il mero nulla, ma il *diventare*, si potrebbe rispondergli che niente diventa qualcosa senza una realità precedente; giacchè o per diventare s'intende cominciar ad esistere ciò che prima non esisteva sostanzialmente; e in tal caso non può

una sostanza cominciare a esistere senza una causa precedente che la crei, e quindi in questo caso il diventare non è primo e supremo principio: o per diventare non s'intende che il passare da uno stato a un altro; e ancora in quest'ipotesi, ci dà per supposta l'esistenza di qualche realità che si cangi, si modifichi, si esplichi, e di più si dà per supposta la causa prima di tuttociò. Il diventare infatti altro non può esprimere che l'esplicamento dell'essere. Dunque 1.° dà per concessa l'esistenza di ciò che diventa, che si esplica; 2.° presuppone l'esistenza di un germe, o vero di una potenza e delle cause che la determinano a operare esplicandosi. Cos'è dunque cotesto essere che diventa ogni cosa? L'Assoluto? Ma l'Assoluto può egli diventare qualcosa? Non è forse assoluto appunto perchè è tutto quello che può e deve essere? E cosa diventa poi? Diventa finito? L'Assoluto cessa dunque d'essere assoluto, si degrada, vien meno? Ma come ciò, se è assoluto? Noi c'ingolfiamo in un pelago di assurdi. E l'errore fondamentale di una dottrina sì mostruosa dell'assoluto si è il subiettivismo, l'idealismo subiettivo della scuola germanica, la quale, sull'esempio degli Eleatici, immedesima l'essere colla cognizione, la cognizione col pensiero, il pensiero colla pura e indeterminata idea d'esistenza.

Si può dir quindi in generale che il panteismo idealistico, qualunque sia l'aspetto in cui viene presentato, si fonda sulla confusione dell'essere ideale astratto e indeterminato coll'assoluto reale. Noi abbiamo l'idea dell'essere in universale, la qual'idea per sè non ci presenta l'essenza di veruna cosa, o ce la presenta in un modo indeterminato. Ora, i panteisti commettono in generale due sbagli fondamentali. Il primo è quello per cui confondono l'essere ideale col reale. L'ideale è bensì universale, non perchè si estenda a tutto l'essere, cioè contenga in sè tutto l'essere, sia egli stesso tutto l'essere, ma perchè è applicabile a tutto l'essere, tanto al finito che all'infinito. Ma in sè, l'ideale non è che un solo aspetto dell'essere; è la sua intelligibilità. E questo può ben dirsi impersonale, ma unicamente per la ragione che non è un subietto, ma è un mero obietto della mente, laddove la persona è sempre un subietto, un principio attivo supremo. Questo essere universale e impersonale però non può concepirsi esistente fuori di ogni subietto, d'ogni mente, avendo per sua essenza l'obiettività, la quale è il rapporto con una mente che lo intuisca. I panteisti

idealisti all'incontro ci vogliono persuadere che l'idea è tutto, benchè, prima di subire le sue portentose trasformazioni, non sia che puro essere impersonale, senza che si trovi in qualche mente, vale a dire un astratto, un chè aereo, senza appoggio. Se i panteisti riflettessero al sintesismo dell'essere, pel quale l'idea non può sussistere senza un reale che la contempli, riflettendo ai caratteri divini dell'idea, conchiuderebbero all'esistenza del vero Assoluto, cioè dell'essere tutt'insieme ideale reale morale, completo in sè stesso, eterno, immutabile, necessario, che perciò si distingue sostanzialmente dal finito. Essi all'incontro, vedendo che a tutte le cose conviene la nozione dell'essere, confondono l'essere ideale col reale, e anzi non ammettono altra realità fuorchè nell'idea; tutte le altre cose le riguardano come apparenze, manifestazioni della grande idea. E così, dopo aver commesso lo sbaglio di confondere il *gran tutto* con un'idea, cioè con una parte o un aspetto o insomma una forma dell'essere, fanno poi derivare le cose, secondo loro, i fenomeni, dall'idea stessa, quasi che l'idea possa produrre qualcosa, quasi che l'atto del produrre non sia proprio soltanto del reale. Veramente non gli fanno produrre che delle apparenze; ma le apparenze, quando pur si volessero passare per buone, devono avere anch'esse una lor propria realità, altrimenti sono inconcepibili. Bisogna dunque che i fenomeni abbiano per loro propria realità l'Assoluto; il che è appunto quel che sostengono i panteisti, senza inquietarsi del portentoso assurdo di un Assoluto che prende tutte le forme del finito e ha per suoi modi dei fenomeni! Molto affine, per non dire identica a questa dottrina è la teoria di Vincenzo Gioberti, secondo il quale Iddio è tutt'insieme generale concreto; l'Idea è Dio stesso; l'idea è somma realità; la creazione non è altro che l'individuazione di un'idea, avendo già stabilito che ogni menoma idea obiettivamente è Dio stesso; l'intelligibilità propria dell'Ente, che è Dio, *trapassa* coll'azion creatrice nelle cose create; e l'idea è quella che crea le cose, illustrandole, rendendole intelligibili; e *ogni idea* è una cosa, come *ogni cosa* è un'idea (1).

(1) Intorno al panteismo di Vincenzo Gioberti, vedasi quanto n'abbiam detto nell'*Ideologia;* ma chi bramasse averne una dimostrazione più ampia e soddisfacente, può leggere le *Lezioni filosofiche* intitolate «Vincenzo Gioberti e il Panteismo», stampate in Lucca dal Giusti, e publicate il primo ottobre 1853.

CONCLUSIONE.

330. Al panteismo si va per una doppia strada, confondendo la creatura con Dio, e confondendo Dio colla creatura, facendone in entrambe le maniere una sintesi erronea e assurda. Qual è dunque il mezzo, l'unico mezzo per evitarlo? Questo mezzo non può consistere che nel metodo opposto alla sintesi, o sia nell'analisi delle nostre cognizioni e dei loro oggetti. Infatti, se il panteismo è una *sintesi erronea*, per accorgersi della sua erroneità non ci vuol altro che il metodo opposto, l'*analisi*, la quale scomponendo, dividendo, viene a presentarci in maniera distinta gli elementi delle nostre cognizioni e la natura differente dei loro oggetti. Non bisogna imaginare a priori la natura dell'essere a noi conosciuto; non fare dei voli nei campi interminabili dell'astrazione, per poi pretendere di abbracciare tutto l'essere con una gran sintesi; e confondere in ultimo l'*unità del sistema filosofico* colla pretesa *unità dell'essere sostanziale*. Bisogna partire dai fatti del nostro spirito e dall'essenza delle nostre cognizioni; esaminar quelli e questa; separare ciò che va separato; distinguere gli elementi delle nostre conoscenze.

331. E ciò è quanto abbiam fatto noi. Coll'analisi abbiam trovato, che nella prima *percezione intellettuale* delle cose, altro è la *cosa* percetta, altro è l'*idea* con cui si pensa e si conosce. L'idea e la cosa reale sono così distinte che non si possono confondere da mente sana. Analizzando poscia l'una e l'altra, siam venuti così a distinguere l'*essere ideale* dall'*essere reale*; quello è mezzo di conoscere, questo è ciò che si sente e conosce o si deduce col ragionamento.

332. I caratteri affatto contrari che abbiamo rilevato tra l'*essere ideale* e l'*essere reale da noi percepito*, ci costrinsero a conchiudere che l'essere ideale si distingue, non solo dalla cosa percepita, ma eziandio dal nostro spirito, dalla nostra mente. Questo è il fatto che l'analisi ci ha messo in chiaro. L'essere ideale, mezzo del conoscere, è il fonte di quel cotale *infinito* che si scorge nello scibile umano, giacchè l'idea non ci presenta che la mera possibilità delle cose, la quale è necessaria, eterna e senza limiti. Il reale *da noi percepito* è il fonte *della limitazione dello stesso scibile*, perchè noi in questa vita non percepiamo altro reale, fuor quello che consiste nel nostro sen-

timento corporeo e spirituale, e in ciò che opera sul primo di questi sentimenti. Ma questi sentimenti sono *finiti:* dunque tra l'ideale da noi intuíto e il reale di cui abbiamo la percezione l'analisi ci mostrò la maggior possibile separazione e distinzione; quella stessa che passa tra il finito e l'infinito. E ammessa una volta questa vera effettiva separazione tra il reale da noi percepito, e l'ideale che è obietto della nostra mente ma non si mescola nè si confonde con essa, è evitato con tutta sicurezza il panteismo; anzi il panteismo in questo sistema non è più possibile, perchè l'essenza di questo errore sta appunto nella confusione dell'ideale col reale o nella riduzione e identificazione dell'uno coll'altro.

333. Di più: se l'ideale da noi intuíto ha caratteri pienamente contrari al reale da noi percepito, ne segue, pel principio di contradizione, che il reale finito non può costituire coll'ideale una sola e identica sostanza, la quale verrebbe ad essere tutt'insieme eterna e temporanea, necessaria e contingente, finita e infinita. Dunque, stando la distinzione da noi posta, il reale a noi percettibile non sarà mai Dio, non potrà mai riguardarsi nè come un suo attributo o modo, nè come una sua manifestazione o esplicazione.

334. Noi anzi, riflettendo alla natura dell'ideale, e raffrontandola poi coll'ordine intrinseco dell'essere che la sintesi generata dall'analisi ci condusse ad ammettere, abbiam trovato che l'idea non può sussistere se non *in qualche mente*, perchè il proprio dell'essere ideale è la sua *obiettività;* e l'obiettività è il rapporto che ha l'essere intelligibile con una qualche mente, con un subietto che lo intuisca. Perciò abbiam conchiuso che l'essere ideale non potrebbe presentarsi al nostro intuito, non sarebbe nè men concepibile la sua esistenza, s'egli non esistesse in un *reale suo proprio*, cioè in una mente fornita di caratteri eguali a quelli dell'ideale; in una mente, in una sostanza necessaria eterna infinita. E questa sostanza, questa realità che noi non percepiamo, ma deduciamo col ragionamento, non può immedesimarsi coi reali finiti, appunto perchè questi 1.° ci si presentano forniti di caratteri affatto opposti, 2.° li percepiamo realmente a differenza del reale infinito.

335. Quindi noi non affermiamo coi panteisti che la nostra mente intuisce Dio, l'Ente reale assoluto, ma soltanto ch'essa

conosce il reale che cade nel sentimento umano. Quanto al reale infinito e assoluto, noi non possiamo averne in questa vita che una *cognizione negativa*, tale cioè che non ci presenta di Dio l'*essenza*, ma soltanto l'*esistenza*, o, se si vuole, ci presenta l'essenza divina, ma solo per la via dell'esclusione dei caratteri propri dei reali finiti, e per la via analogica, e non già in senso univoco, predicando dell'essere assoluto in modo analogico le perfezioni proprie delle intelligenze finite.

336. Ma ci si domanderà: — L'essere ideale lo predicate voi degli esseri finiti? Allora riconoscete in questi nulla più che dei modi dell'Idea. —

Questa opposizione dimostra la confusione della mente di chi la fece. Noi non predichiamo delle cose l'*idealità*, ma l'*essere*. Sapendo per mezzo dell'idea primitiva cosa sia *essere*, allorchè abbiamo un sentimento, diciamo interiormente: ecco qui dell'essere.

337. — Ma quest'essere voi lo applicate tanto al finito che all'infinito e assoluto: se dunque predicate la stessa cosa nello stesso senso e di Dio e delle creature, il vostro sistema mena diritto al panteismo. —

La predicazione dell'essere non è la predicazione del modo dell'essere che ne costituisce l'essenza. Se io dico: *Dio esiste; il mondo esiste*, prédico io o non prédico tanto di Dio che del mondo un qualcosa in senso univoco? Certo che io predico e del mondo e di Dio l'*esistenza*. L'idea dunque dell'essere, o sia l'essere ideale, appunto perchè communissimo e indeterminato, è applicabile a tutti gli esseri che si conoscono. Essendo communissimo, esso non contiene in sè se non potenzialmente l'essenza delle cose. Ma questa essenza come la conosciamo noi? Col solo mezzo dell'essere communissimo? Non già, ma l'essenza degli enti finiti la conosciamo positivamente pel sentimento e per le azioni che sul sentimento producono le cose reali; l'essenza divina all'incontro non la conosciamo se non negativamente e per via di ragionamento. Dunque noi non predichiamo di Dio e delle creature una stessa sostanza, nè una stessa essenza, nè alcuna proprietà; ma predichiamo soltanto l'esistenza. E chi sarà che voglia negarci che, se *Dio esiste, e gli enti finiti esistono*, si può dire di Dio e delle creature in un senso univoco, che *esistano?* anzi che non si può dire diversamente? O chi sarà che osi

negare, non potersi predicar di Dio e delle creature l'esistenza, senza applicare a quello e a queste la stessa e unica idea di esistenza? Vero è che Dio esiste per sè e assolutamente, le creature non esistono che come effetti; vero è quindi che anche nell'esistenza differiscono le creature dal creatore, ma è vero del pari che noi non abbiamo altro mezzo per pensare e conoscere l'esistenza dell'uno e dell'altre se non l'essere ideale communissimo, perchè questo non contiene in sè alcuna distinzione nè dei modi, nè dell'origine degli esseri, ma il semplice concetto di loro esistenza. Uno sbaglio poi gravissimo commettono coloro che van ricantando ad ogni mutar di stagione questa difficoltà, supponendo che dal predicarsi l'essere ideale communissimo in senso univoco e di Dio e delle creature, ne discenda l'errore del panteismo. Il panteismo consiste nella riduzione di tutte le sostanze in una sola sostanza. Ora, l'essere ideale si predica certamente in senso univoco di tutti gli enti finiti, come ci accorderanno i nostri avversari. Ne discende forse per questo che tutti gli enti finiti siano un solo ente finito, una sola sostanza? Che se i nostri oppositori troppo grossamente sottili volessero sostenere che questa conseguenza è legitima, potremmo interrogarli così: Il concetto di uomo si predica o non si predica univocamente di Socrate e di Platone? Se rispondono del sì, allora stando al loro ragionamento, Socrate e Platone saranno una sola e identica sostanza, un solo e identico uomo. Se poi ce lo negano, allora dovranno accordarci che o Socrate o Platone è uomo in senso equivoco o al più analogico, ma non è propriamente e ugualmente uomo l'uno come l'altro! E pure, per quanto il concetto di uomo si predichi in senso univoco di tutti gl'individui umani, a niuno venne mai in mente di sostenere che, per evitare l'antropomorfismo, converrebbe dire che il concetto di uomo non si predica di tutti gli uomini in senso univoco; quasi fosse questo il ripiego d'evitare l'errore che tutti gli uomini non sono che una sola sostanza, un solo essere chiamato umanità, che si esplica e individua in tanti uomini.

Ma se noi, invece del concetto di uomo, prenderemo quello di essere senziente, vedremo che questo concetto si può e si deve predicare univocamente così di tutti gl'individui umani, come di tutti i semplici animali. Se poi prenderemo quello di essere organizzato e vivo, ancora più si estenderà la predica-

zione univoca. Se non prenderemo che quello di sostanza, allora la predicazione sarà univoca per tutte le creature, e solo analogica per il creatore, che, come dice sant'Agostino, si chiama *essenza* meglio che *sostanza*. Ma se poi piglieremo il solo e puro concetto di esistenza, allora avremo levato via da esso tutti i modi, tutte le determinazioni, tutte le differenze, e perciò sarà ormai applicabile tanto al finito che all'infinito. Ma da ciò non seguiterebbe l'unicità di sostanza, l'identità di essenza predicata di Dio e delle creature, perchè il puro concetto dell'essere non contiene in sè nè in tutto nè in parte il concetto dell'essenza, o vero contenendola in un modo indistinto, la distinzione poi è presa d'altronde, e non già dall'idea di esistenza. Siccome dunque dalla predicazione univoca non discende l'unicità sostanziale delle cose di cui si fa una tale predicazione, così della predicazione univoca del concetto di esistenza che si fa e di Dio e delle creature, non discende l'unicità e l'identità sostanziale dell'uno e dell'altre. Se però i nostri oppositori ci ricantano senza requie la stessa difficoltà come se fosse difficoltà nova e inespugnabile, ci dispiace di dover anche noi ricantar loro quello che tanto li offende: « non avete compreso ». Dura invero è questa parola; ma non possiamo dispensarcene. C'è infatti ancora chi, sedendo a scranna, e mettendo in fascio teorie le più distinte, anzi contrarie, giudica a sproposito su la natura dell'idea dell'essere, confondendola con Dio, quasi che Dio non potesse comunicarci di sè un lume, una mera idea, senza presentare sè stesso, nella sua realità e sostanza, al nostro intuito. E non contenti costoro di aver confuso Dio coll'idea di esistenza, accollano un sì enorme sproposito all'autore stesso del sistema (1),

(1) « Insomma lo spirito nostro intuisce (*secondo il Gioberti*) Dio non sotto la forma di *Ente possibile*, secondo che altri ha preteso, ma sotto l'aspetto di *Ente reale* ». *La Civiltà Cattolica*, N.° LXXXVI, 15 ottobre 1853. Chi sarà, chi può essere cotesto ALTRI? Chi non è zucca lo intende; lo avrà inteso leggendo quell'insulsa Commedia dell'*autocrazia dell'Ente*, e altri articoli dello stesso giornale. Ma nè cotesto ALTRI, nè gli altri che conoscono quel sistema non hanno mai sognato un Dio *sotto la forma di Ente possibile!* Hanno anzi confutato un errore sì grossolano, e l'han fatto colle stampe. Sarebbe necessario che i novi atleti della sapienza si facessero un dovere di prendere in considerazione anche quelle ragioni. Ma si vede che non sanno nemmeno esporre con proprietà le dottrine che pren-

il quale dovrebbe ormai avere la voce rauca dal lungo predicare il contrario.

dono a combattere. Il Gioberti non avrebbe mai scritto che « il nostro » spirito intuisce Dio *sotto l'aspetto* di ente reale », espressione falsa, perchè indica un modo di cognizione astratta, e non già diretta com'è quella dell'intimo. A suo tempo, quando i riformatori di tutto il sapere, avranno compito o almeno esposto sufficientemente quel *subiettivismo*, che finora non hanno che indirettamente difeso, ne diremo anche noi il nostro parere.

FINE.

INDICE

TEOLOGIA NATURALE

INTRODUZIONE . . . . pag. 291

SEZIONE PRIMA. — Del concetto di Dio.

CAPIT. I. Del concetto comune e volgare di Dio . . . . » 297

CAPIT. II. Del concetto pieno e filosofico di Dio . . . . » 299

CAPIT. III. Origine dell'idea o concetto di Dio . . . . » 302

CAPIT. IV. Il concetto che in questa vita abbiamo di Dio è negativo . » 310

CAPIT. V. Niente si può predicare univocamente di Dio e della creatura. » 314

CAPIT. VI. Incomprensibilità di Dio . . . . » 321

CAPIT. VII. Delle varie definizioni di Dio . . . . » 324

CAPIT. VIII. Nel concetto di Dio non entra nozione alcuna rappresentante l'ente finito . . . . » 326

SEZIONE SECONDA. — Dell'esistenza di Dio.

CAPIT. I. Se l'esistenza di Dio sia oggetto di dimostrazione . . . . » 328

CAPIT. II. Diverse maniere onde si dimostra l'esistenza di Dio.

ARTIC. I. Dimostrazione *a priori* e dimostrazione *a posteriori* . . . » 334

ARTIC. II. Prova ontologica. . . . . » 335

ARTIC. III. Argomento di sant'Anselmo . . . . » 337

ARTIC. IV. Prova ideologica . . . . » 340

ARTIC. V. Prova cosmologica . . . . » 341

ARTIC. VI. Prova morale . . . . » 347

CAPIT. III. Dell'ateismo . . . . » 350

SEZIONE TERZA. — Della natura di Dio.

CAPIT. I. Dio è l'essere uno nell'essenza e trino nelle forme . . . . . » 352

CAPIT. II. Degli attributi di Dio considerati come proprietà.

ARTIC. I. Unità e semplicità dell'essere divino . . . . » 354

ARTIC. II. Infinità di Dio . . . . » 361

ARTIC. III. Necessità . . . . » 362

ARTIC. IV. Eternità . . . . » *ivi*

ARTIC. V. Immutabilità . . . . » 363

ARTIC. VI. Immensità. » 364

CAPIT. III. Della divina essenza considerata in ciascuna delle sue tre forme, e in primo luogo del reale divino.

ARTIC. I. Se il reale divino abbia la natura di sentimento. . . . . » 365

ARTIC. II. Dell'intelletto divino . . . . » 368

ARTIC. III. Della potenza divina . . . . » 372

CAPIT. IV. Dell'ideale divino.

ARTIC. I. L'idealità è forma esclusivamente divina . . . . » 374

ARTIC. II. L'essenza divina abbraccia tutta l'idealità . . . . » *ivi*

ARTIC. III. Dio conosce tutto ciò che conosce per mezzo della sua stessa essenza ideale . . . . » 375

ARTIC. IV. Delle idee divine . . . . » 376

ARTIC. V. In Dio non si dà un mero ideale, ma il Verbo . . . . . » 378

CAPIT. V. Del morale divino.
ARTIC. I. Come a Dio sia essenziale la forma della moralità . . . pag. 380
ARTIC. II. Della volontà divina . . . . » 381
ARTIC. III. Oggetto della divina volontà . . . . » ivi
ARTIC. IV. Non può volere che il bene, e il maggior bene . . . . » 383
ARTIC. V. Dio è quindi essenzialmente buono giusto santo . . . . » 384
ARTIC. VI. La volontà divina nel volere il bene e nel fare la giustizia non segue alcuna legge a lei superiore . . . . » 385
ARTIC. VII. Libertà della volontà divina . . . . » 388
CAPIT. VI. Dio è essenzialmente beato . . . . » 393
SEZIONE QUARTA. — Dio in relazione col mondo.
CAPIT. I. Di che tratti questa sezione . . . . » 396
CAPIT. II. Dimostrazione generale della sapienza e bontà divina nella creazione e governo del mondo . . . . » ivi
CAPIT. III. Difficoltà che insorgono nella mente contro la divina provvidenza . . . . » 398
CAPIT. IV. Due vie che si presentano al saggio per la soluzione delle difficoltà contro la providenza . . . . » 399
CAPIT. V. Risposta generale alle difficoltà che si movono contro la divina providenza . . . . » 400
CAPIT. VI. Dio non può essere autore del male . . . . » 402
CAPIT. VII. Si giustifica la divina providenza nella permissione del male morale . . . . » 407
CAPIT. VIII. Leggi fondamentali della divina providenza nel governo del mondo . . . . » 410
SEZIONE QUINTA. — Sistemi erronei intorno a Dio.
CAPIT. I. Due fonti di tutti gli errori intorno all'essere e alla natura di Dio » 419
CAPIT. II. Diverso carattere degli errori nascenti dal doppio fonte indicato » 422
CAPIT. III. Del naturalismo e delle varie sue forme . . . . » 426
CAPIT. IV. Del feticismo e del sabeismo . . . . » 427
CAPIT. V. Del dualismo e del triteismo . . . . » 430
CAPIT. VI. Dell'antropomorfismo . . . . » 432
CAPIT. VII Critica dei sistemi fin qui descritti . . . . » 434
CAPIT. VIII. L'idea di un Dio uno si conservò, benchè oscuramente, in tutti i sistemi antichi . . . . » 441
CAPIT. IX. Del panteismo e delle varie sue forme . . . . » 450
CAPIT. X. Dell'emanatismo . . . . » 452
CAPIT. XI. Del panteismo realistico. . . . . » 454
CAPIT. XII. Del panteismo idealistico . . . . » 458
CAPIT. XIII. Il panteismo considerato nelle sue perniciose conseguenze . » 465
CAPIT. XIV. Confutazione diretta e generale del panteismo . . . . . » 469
CAPIT. XV. Confutazione del panteismo sotto le diverse sue forme.
ARTIC. I. Confutazione dell'emanatismo . . . . » 474
ARTIC. II. Confutazione dello spinozismo . . . . » 475
ARTIC. III. Confutazione del panteismo idealistico . . . . » 480
Conclusione . . . . » 488







